Parte 2
Fundamentos para una nueva teoría política

Capítulo 4
EL FIN DE LOS DESCUBRIMIENTOS IMPERIALES*

Descubrimiento de lugares

Aunque es cierto que no hay descubrimientos sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa (Godinho, 1988)[1]. ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. El segundo milenio, mucho más que el primero, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores pero el más importante, indudablemente, fue Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión concep-

---

* Traducido por Ana Esther Ceceña de su versión original («Oriente: Entre diferenças e desencontros», *Noticias do Milénio,* 1999, pp. 44-51) para su publicación en *Chiapas*, 11. México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era, 2001, pp. 17-27.

1 Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno solo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, Islas de Cabo Verde, São Tomé y Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha).

tual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa «ubicación» es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

Oriente

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente; el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, allí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio pero, en la medida que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su formulación más extrema en Hegel para quien «la historia universal va de Oriente hacia Occidente». Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de la consumación de la trayectoria civilizatoria de la

humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro errado pero, como se construye con población excedente europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia de un sistema-mundo con su centro localizado en Asia Central y en India. Solo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema-mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del Islam fueron los motivos de la guerra santa. Inflada por el Papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban multitudes –treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa de Reno a Jordán (Gibbon, 1928: 31)–, fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio. Esa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres, aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición geográfica periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otro. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida en que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said (1979: 300), esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre «nosotros», los occidentales, y «ellos», los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición, mientras que Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y solo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin precedentes. Max Weber (1988) fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente. El hecho de que Joseph Needham (1954) y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al comienzo del tercer milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el

espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hoy en Occidente, no es menos cierto que, para el mundo musulmán, las cruzadas –ahora llamadas guerras o invasiones francas– conformaron una imagen de Occidente –un mundo bárbaro, arrogante, intolerable, incumplido en sus compromisos– que igualmente domina hasta hoy (Maalouf, 1983).

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado por explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un recurso petrolífero, y la Guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política –el llamado «despotismo oriental»– y otra de matriz religiosa –el llamado «fundamentalismo islámico»–, Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso, cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, tipo «fundamentalismo islámico», y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la «alianza confucionista islámica», de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Solo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Es por eso que los kosovares, para estar del lado «correcto» de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser, apenas, minorías étnicas.

El salvaje

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano[2]. Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan solo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Solo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines –la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe– justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de D. Joao III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje:

> Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera «colonización». Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían deslumbrado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo (De Anchieta, 1984).

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la «esclavitud natural» de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida en que no es siquiera

2 En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992), los indios son descritos como «verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]».

plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etc. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de «nosotros» la que determinó la definición de «ellos». Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de «nosotros», de Montaigne a Rousseau, de De las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que «buen salvaje».

En el segundo milenio, América y África fueron el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el «Nuevo Mundo», como significativamente fue designado por Américo Vespucio el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África. Es con referencia a América y a los pueblos indios sometidos al yugo europeo que se suscita el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en la «Disputa de Valladolid», convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los «esclavos naturales», seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida que se resisten a la dominación «natural y justa» de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Es por su propio beneficio que son integrados o destruidos (Sepúlveda, 1979).

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contrapone De las Casas su lucha por la liberación y la emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas «suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad» (De las Casas, 1992). Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, De las Casas denuncia la declaración

de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el inmaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de De las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, «gente bestial y carnicera», el padre De Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque «así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor»[3], al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses «porque es importante mantenerlos benévolos»[4]. Pero, por otro lado, igual que De las Casas, De Anchieta se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino «por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños»[5]. Casi veinte años después, De Anchieta se lamentaría de que «la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algunos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán»[6].

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el Tercer Mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etc. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después embellecidos públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

3 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 1° de octubre de 1554, p. 79.
4 (De Anchieta, 1984) *C*arta del general Everardo para el padre José de Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.
5 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 8 de enero de 1565, p. 210.
6 (De Anchieta, 1984) *C*arta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

La naturaleza

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del segundo milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculcación del conocimiento y la fe «verdaderos», en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo designio: domesticar la «naturaleza salvaje», convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esa segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología solo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es por casualidad que al final del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy, a semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

Los lugares fuera de lugar

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del segundo milenio: Oriente como el lugar de la alteridad, el salvaje como el de la inferioridad y la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al comienzo del tercer milenio, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo como Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descu-

bierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El comienzo del nuevo milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo, la perplejidad parece ser la forma menos dañina de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples preguntas en la misma hora y lugar. Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca que los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que este tercer milenio tratará de responder.

Bibliografía

Barradas, Ana
1992 *Ministros da Noite. Libro negro da expansao portuguesa*. Lisboa: Antígona.

De Anchieta, José
1984 *Obras completas*. Lisboa: Loyola, vol. 6.

De las Casas, Bartolomé
1992 *Obras completas*, t. X. Madrid: Alianza Editorial.

Gibbon, Edward
1928 *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols. London: J. M. Dent and Sons.

Godinho, Vitorino M.
1988 «Que significa descobrir?», en: Adauto Novaes (comp.). *A descoberta do homen e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Maalouf, Amin
1983 *As cruzadas vistas pelos Arabes*. Lisboa: Difel.

MONTAIGNE, Michel de
1998 *Ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água.

NEEDHAM, Joseph
1954 *Science and Civilization in China*, 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, Edward
1979 *Orientalism.* New York: Vintage Books.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de
1979 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max
1988 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid: Colofón.

Capítulo 5
LA CAÍDA DEL *ANGELUS NOVUS*: MÁS ALLÁ DE LA ECUACIÓN MODERNA ENTRE RAÍCES Y OPCIONES*

Vivimos en una época sin fulguraciones, una época de repetición. El grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. Así, el largo plazo se paraliza en el corto plazo y éste, que siempre fue la moldura temporal del capitalismo, permite a la burguesía producir la única teoría de la historia verdaderamente burguesa: la teoría del fin de la historia. La falta de credibilidad total de dicha teoría no interfiere en nada con el evento de ser en sí una ideología espontánea de los vencedores. El otro lado del fin de la historia es el eslogan de la celebración del presente, tan querida en las versiones apocalípticas del pensamiento posmoderno.

La idea de la repetición se refiere a que permite al presente extenderse al pasado y al futuro, como una forma de canibalismo. ¿Nos encontramos frente a una nueva situación? Hasta ahora, la burguesía no ha podido elaborar una teoría de la historia que siga exclusivamente sus propios intereses. Siempre está luchando con fuertes adversarios; primero, las clases dominantes del antiguo régimen y, después, las clases trabajadoras. El desenlace de tal lucha se encontraba siempre en el futuro, el cual, por la misma razón, no podía ser visto como una mera repetición del pasado. Los nombres asignados a este movimiento orientado al futuro fueron diversos: revolución, progreso, evolución. La revolución puede ser burguesa o proletaria, y al no determinar con anticipación el desenlace de su lucha, puede observar el progreso como la consagración del capitalismo o su superación; el evolucionis-

* Versión revisada y traducida de la ponencia presentada en la Conference on New Approaches to International Law, organizada por la Harvard Law School y por la Universidad de Wisconsin en Madison, llevada a cabo en Madison, Wisconsin, del 14 al 16 de junio de 1996, y publicada en 1999 en la *Revista Mexicana de Sociología*, 2, 35-38. Traducción de Graciela Salazar J.

mo puede ser reivindicado tanto por Herbert Spencer como por Marx. La desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro.

Dentro de este cuadro, la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva, así como la emancipación social, comenzaron a formar parte del pensamiento. En la medida en que fue construyéndose la victoria de la burguesía, el espacio del presente como repetición se fue ampliando, si bien tal ampliación nunca alcanzó la idea de futuro entendido como progreso. A partir de la crisis de la idea de revolución en la década de los años veinte, se refuerza el reformismo como modelo de transformación social y emancipación, modelo asentado en la coexistencia de la repetición y de la mejoría cuya forma política más acabada se convirtió en el Estado de bienestar.

En la actualidad, la dificultad reconocida por nosotros de pensar en la transformación social y la emancipación reside en el colapso de la teoría de la historia que nos ha transportado hasta este momento, provocado por la erosión total de los supuestos que le confirieron credibilidad en el pasado. Como mencioné, la burguesía siente que su victoria histórica se ha consumado y el vencedor solo está interesado en la repetición del presente; el futuro como progreso puede, en realidad, significar una amenaza peligrosa. En estas condiciones, paradójicamente, la conciencia más conservadora es la que intenta rescatar el pensamiento del progreso, pero solo porque se resiste a aceptar que la victoria se haya consumado. Para lograrlo, construye enemigos externos, tan poderosos como incomprensibles, una especie de *ancien régime* externo. Tal es el caso de Samuel Huntington (1993) y la amenaza que ve en las civilizaciones no occidentales, en especial la del Islam.

Por el otro lado, los grandes vencidos de este proceso histórico, los trabajadores y los pueblos del Tercer Mundo, tampoco son de interés para el futuro en cuanto progreso, toda vez que fue en su seno donde se generó su propia derrota. Incluso en la versión más tenue del futuro, el modelo de repetición/mejoría característico del reformismo –que aun así solo se hizo posible para una pequeña fracción de vencidos en el llamado «mundo desarrollado»– si bien es deseado, aparece en la actualidad como insustentable, en virtud de la fatalidad con que se propaga el desmoronamiento del Estado de bienestar. Si la repetición del presente es intolerable, mas lo es la perspectiva de su abandono. De repente aparece la repetición y el empeoramiento como el menor de los males.

Pero si, por un lado, el futuro parece vacío y sin sentido, por el otro, el pasado es tan intransferible como siempre. La capacidad de resplandor, de irrupción, explosión, revelación, en suma, la capacidad mesiánica, como diría Walter Benjamin (1880: 694), fue trasladada al futuro por la modernidad occidental. La inutilización del futuro no abre espacios para utilizar el pasado. Simplemente dejamos de observar el pasado de modo utilizable.

En mi opinión, no podemos pensar en la transformación social y la emancipación si no reinventamos el pasado. Lo que propongo en este texto es el fragmento de una nueva teoría de la historia que nos permita volver a pensar en la emancipación social a partir del pasado y, de algún modo, de cara al futuro.

La parábola del Angelus Novus

Comienzo con la alegoría de la historia de Walter Benjamin. Dice así:

> Hay un cuadro de Klee llamado Angelus Novus. Representa un ángel que parece estar alejado de algo que mira fijamente. Sus ojos están muy abiertos, la boca abierta y las alas extendidas. Es, sin duda, el aspecto del ángel de la historia. Vuelve el rostro hacia el pasado. Donde vemos frente a nosotros una cadena de acontecimientos, él observa una catástrofe perenne que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas y las va arrojando a sus pies. De seguro le gustaría quedarse ahí, despertar a los muertos y volver a unir lo que fue destrozado. Sin embargo, una tempestad sale del paraíso que le levanta las alas y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo arrastra al futuro irremediablemente, al que le ha dado la espalda, mientras que el montón de ruinas frente a sí va creciendo hasta llegar al cielo. La tempestad es lo que llamamos «progreso» (Benjamin, 1980: 697-698).

El ángel de la historia contempla, impotente, la acumulación de ruinas y de sufrimiento a sus pies. Le gustaría quedarse, echar raíces en la catástrofe para, a partir de ella, despertar a los muertos y reunir a los vencidos, pero la fuerza de la voluntad cede frente a la fuerza que lo obliga a escoger el futuro, al cual le da la espalda. Su exceso de lucidez se combina con la falta de eficacia. Aquello que conoce bien y que podía transformar se le vuelve algo extraño y, por el contrario, se entrega sin condiciones a lo desconocido. Las raíces no tienen sustento y las alternativas son ciegas. Así, el pasado es un relato y nunca un recurso, una fuerza capaz de irrum-

pir en un momento de peligro para auxiliar a los vencidos. Lo mismo dice Benjamin en otra tesis sobre la filosofía de la historia: «Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo 'como fue en realidad'. Significa apoderarnos de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de peligro» (1980: 695). La capacidad de redención del pasado radica en la posibilidad de surgir inesperadamente en un momento de peligro, como fuente de inconformismo.

Según dice Benjamin, el inconformismo de los vivos no existe sin el inconformismo de los muertos, ya que «ni éstos estarán a salvo del enemigo, si es éste el vencedor». Y añade, «este enemigo no ha dejado de ganar» (1980: 695). Trágico es, pues, el hecho de que el ángel de la historia moderna cobije en el pasado su capacidad de explosión y redención. Imposible es el inconformismo de los muertos como imposible el inconformismo de los vivos[1].

¿Cuáles son las consecuencias de esta tragedia? Al igual que Benjamin, atravesamos un momento de peligro. Y, como tal, pienso cuán importante es colocar al ángel de la historia en otra posición, reinventar el pasado a modo de restituirle la capacidad de explosión y redención. La partida parece una tarea imposible en la medida en que, después de siglos de hegemonía de la teoría modernista de la historia, no tenemos otra posición para observar el pasado, solo la que nos ofrece el ángel. Me atrevo, entonces, a pensar que este fin de siglo nos ofrece una oportunidad para romper con el dilema, oportunidad que radica precisamente en la crisis por la que está atravesando la idea de progreso. La tempestad que sopla del Paraíso sigue sintiéndose, pero con menos intensidad. El ángel continúa en la misma posición, pero la fuerza que lo sustenta va desvaneciéndose. Hasta es posible que la posición sea producto de la inercia y que el ángel de Klee haya dejado de ser un ángel trágico para convertirse en una marioneta en posición de descanso. Es una sospecha la que me permite continuar con este texto. Comenzaré por proponer una narración de la modernidad occidental para, enseguida, presentar el prefacio de otra narración.

Raíces y opciones

La construcción social de la identidad y de la transformación en el mundo moderno de Occidente se basa en una ecuación entre raíces y opciones. Esta ecuación confiere al pensamiento moderno un carácter doble: por un

---

1 Un análisis reciente de la teoría de la historia de Walter Benjamin puede leerse en Ribeiro (1995). Véase también Comesaña (1993).

lado, pensamiento de raíces, por el otro, pensamiento de alternativas. El pensamiento de las raíces es el pensamiento de todo lo profundo, permanente, único y singular, todo aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible, posible e indeterminado a partir de las raíces. La diferencia fundamental entre las raíces y las opciones es de escala. Las raíces son entidades de gran escala. Como sucede en la cartografía, cubren vastos territorios simbólicos y largos períodos históricos, pero las características del terreno no permiten levantar cartas topográficas en detalle y sin ambigüedades. Es, pues, un mapa que orienta tanto como desorienta. Por el contrario, las entidades de pequeña escala cubren territorios confinados y períodos cortos, pero lo hacen con el suficiente detalle como para permitir calcular el riesgo de selección entre opciones y alternativas. Tal diferencia de escala permite que las raíces sean únicas y la selección múltiple, y que, a pesar de ello, la ecuación entre ellas sea viable, sin llegar a ser trivial. La dualidad de las raíces y opciones es fundadora y constituyente, es decir, no está sometida al juego que se establece entre raíces y opciones. En otras palabras, no existe la opción si no se piensa en términos de raíces y opciones. La eficacia de esta ecuación se asienta en una doble estratagema. En primer lugar, la estratagema del equilibrio entre el pasado y el futuro. El pensamiento de las raíces se presenta como un pensamiento del pasado en contraposición con el pensamiento de las opciones, el pensamiento del futuro. Se trata de una estratagema porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son pensamientos del futuro, orientados al futuro. El pasado, en esta ecuación, es tan solo una manera específica de construir el futuro.

La segunda estratagema es la del equilibrio entre raíces y opciones. La ecuación se presenta como simetría, como un equilibrio entre raíces y alternativas, y como un equilibrio en la distribución de opciones. Pero, de hecho, no es así. Por un lado, el predominio de las opciones es total. Es una realidad que en ciertos momentos de la historia, o desde ciertos grupos sociales, atribuye predominancia a las raíces, mientras que en otros la atribuye a las opciones. Resulta un juego o movimiento de raíces a opciones y de opciones a raíces en el que predomina uno de los vectores en la narración de la identidad y la transformación. Pero siempre se trata de opciones. Mientras que ciertos tipos de opciones presuponen el predominio discursivo de las raíces, otros le otorgan un papel secundario. El equilibrio es intangible. Según el momento histórico o el grupo social, las raíces predominan sobre las opciones o, por el contrario, las opciones predominan

sobre las raíces. El juego es siempre de las raíces a las opciones y de las opciones a las raíces; solo varía la fuerza de los dos vectores como narración de identidad y transformación. Por otro lado, no existe equilibrio o equidad en la distribución social de las opciones. Por el contrario, las raíces no son más que constelaciones de determinantes que, al definirse en el campo de las opciones, definen también a los grupos sociales que pueden tener acceso a ellas y a los que están excluidos.

Algunos ejemplos ayudarán a concretar este proceso histórico. Es a la luz de la ecuación de raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve la sociedad medieval y se distingue de ella. La sociedad medieval es vista como una en la cual las raíces predominan totalmente, sean éstas la religión, la teología o la tradición. La sociedad medieval no es necesariamente estática; evolucionó siguiendo una lógica de raíces. Por el contrario, la sociedad moderna se ve como una sociedad dinámica que evoluciona siguiendo una lógica de opciones. La primera señal importante de cambio en la ecuación es, tal vez, la Reforma de Lutero. Con ella se hace posible, a partir de la misma raíz –la Biblia de la cristiandad occidental–, generar una alternativa frente a la iglesia de Roma. La religión, al volverse optativa, pierde intensidad e incluso estatus, en cuanto raíz. Las teorías racionalistas del derecho natural del siglo XVII reconstituyen la ecuación entre raíces y opciones de manera enteramente moderna. La raíz es ahora la ley de la naturaleza por el ejercicio de la razón y la observación. La intensidad de esta raíz está en que se sobrepone a Dios. En *De Jure Belli ac Pacis*, Grotius, el mejor exponente de la nueva ecuación, afirma: «Lo que hemos llegado a afirmar tendría un grado de validación aun cuando admitiéramos, lo que no puede ser admitido sin la mayor perversidad, que no hay un Dios, o bien, que los asuntos del hombre no le preocupan» (1964: 11-13)[2]. A partir de esta raíz tan pasmosa, pueden ser posibles las opciones más dispares. Por esta razón, y no por las que invoca, Tuck acierta cuando afirma que el tratado de Grotius «posee el rostro de Jano y sus dos bocas hablan tanto el lenguaje del absolutismo como el lenguaje de la libertad» (1979: 79). Esto es lo que pretende Grotius. Sustentado por la raíz del derecho natural, el derecho puede decidir promover la jerarquía (el *jus rectorium*, como lo llama) o la igualdad (el *jus equatorium*).

En el mismo proceso histórico en que la religión transita del estatus de raíz al de opción, la ciencia transita, por el contrario, del estatus de opción

---

2 En otro trabajo analizo con más detalle las teorías de Grotius y las teorías racionalistas del derecho natural (Santos, 1995: 60-63).

al de raíz. La propuesta de Giambattista Vico de la «nueva ciencia» (1961) se refiere a un marco decisivo en esta transición que dio inicio con Descartes y se consumó en el siglo XIX. La ciencia, al contrario de la religión, es una raíz que nace en el futuro, es una opción que, al radicalizarse, se transforma en raíz y, a partir de entonces, genera un inmenso campo de posibilidades y de imposibilidades, es decir, de opciones.

Este juego de movimiento y de posición entre raíces y opciones alcanza su desarrollo pleno con el Iluminismo. Dentro de un vasto campo cultural –que va de la ciencia a la política, de la religión al arte–, las raíces se asumen claramente como el otro, radicalizado, de las opciones, tanto de las que son posibles como de las que pueden ser imposibles. De esta forma, la razón, transformada en raíz última de la vida individual y colectiva, no tiene otro fundamento que el de generar opciones; aquí es donde la razón se distingue, en cuanto raíz, de las raíces de la sociedad del *ancien régime* (la religión y la tradición). Se trata de una raíz que, al radicalizarse, abre el campo a enormes opciones.

De cualquier forma, las opciones no son infinitas. Ello es particularmente evidente en la otra gran raíz del Iluminismo: el contrato social y la voluntad general que lo sustenta. El contrato social es la metáfora que origina una opción radical –la de dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil– que se transforma en una raíz a partir de la cual casi todo es posible, todo excepto volver al estado de naturaleza. La contractualización de las raíces es irreversible, y éste es el límite de reversibilidad de las opciones. La voluntad general, según Rousseau, no puede ser puesta en duda por los hombres libres que genera. En el *Contrato social* dice: «quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por la sociedad en su conjunto: lo que apenas significa que será forzado a ser libre» (1989: 27).

La contractualización de las raíces es un proceso histórico largo y accidentado. Por ejemplo, el Romanticismo es, fundamentalmente, una reacción contra la contractualización de las raíces y la reivindicación de su carácter inapropiable y singular. Sin embargo, las raíces románticas están tan orientadas al futuro como las del contrato social. En ambos casos se intenta abrir un campo de posibilidades que permita distinguir entre las opciones posibles y las imposibles, entre las opciones legítimas y las ilegítimas.

Entonces puede afirmarse que, con el Iluminismo, la ecuación raíces/opciones se convierte en una forma hegemónica de pensar la transformación social y el lugar de los individuos y los grupos sociales en esa transformación. Una de las manifestaciones más elocuentes de este paradigma es

el motivo del viaje como metáfora central del modo de estar en el mundo moderno. De los viajes reales de la expansión europea a los viajes reales e imaginarios de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire o Rousseau, el viaje tiene una carga simbólica doble: por un lado, es el símbolo del progreso y enriquecimiento material o cultural; por otro, es el símbolo del peligro, de la inseguridad y de la pérdida. Una faceta doble que hace que el viaje contenga en sí mismo a su contrario, la idea de una posición fija, la casa (*oikos* o *domus*) que da sentido al viaje, le confiere un punto de partida y un punto de llegada. Van der Abbeele dice: el *oikos* «actúa como un punto trascendental de referencia que organiza y domestica una cierta área mediante la definición de todos los demás puntos en relación a sí mismo» (1992: XVIII).

En suma, el *oikos* es un fragmento del viaje que no viaja, con el fin de lograr que ese viaje tenga sentido. El *oikos* es la raíz que sustenta y limita las opciones de vida o de conocimiento que el viaje hace posible. A su vez, el viaje refuerza la raíz de origen en la medida en que, por vía del exotismo de los lugares que permite visitar, hace más profunda la familiaridad de la casa de donde se parte. El relativismo cultural que surge de la actitud comparativa de los viajeros imaginarios del Iluminismo tiene como límite la afirmación de la identidad y, en casi todos ellos, otorga superioridad a la cultura europea. De hecho, Montaigne nunca viajó a América, como tampoco lo hicieron Montesquieu a Persia ni Rousseau a Oceanía, pero la realidad es que todos ellos viajaron a Italia en busca de las raíces de la cultura europea, raíces veneradas mientras más brutal era el contraste con la degradación de Italia en la época de esos viajes.

El motivo del viaje es lo que mejor muestra la discriminación y desigualdad que la ecuación moderna raíces/opciones oculta y procura justificar. Por un lado, el viaje a esos lugares exóticos para muchos no fue voluntario ni perseguía profundizar cierta identidad cultural. Por el contrario, se trató de un viaje forzado y su objetivo era destruir la identidad. Esto se aplica sin duda al tráfico de esclavos. Por otro lado, el motivo de viaje es falocéntrico. El viaje presupone, como ya mencioné, la fijeza del punto de partida y de llegada, la casa (el *oikos* o *domus*), y la casa es el lugar de la mujer. La mujer no viaja, con lo que hace posible el viaje. Además, esta división sexual del trabajo dentro del motivo del viaje es uno de los *topoi* más resistentes en la cultura occidental, y tal vez lo es también en otras culturas. La versión arquetípica del viaje en la cultura occidental es *La odisea*. La Penélope doméstica se hace cargo de la casa mientras Ulises viaja. La larga espera de Penélope es la metáfora de la solidez del punto de

partida y de llegada que garantiza la posibilidad y aleatoriedad de las peripecias por las que pasa el viajero Ulises.

El interés del motivo del viaje en este contexto radica en que, a través de éste, es posible identificar las determinaciones sexistas, racistas y clasistas de la ecuación moderna entre raíces y opciones. El campo de posibilidades que abre la ecuación no es igual para todos. Algunos, quizá la mayoría, son excluidos de este campo. Para ellos, las raíces, lejos de ofrecer nuevas opciones, significan el dispositivo, nuevo o viejo, que se las niega. Las raíces que otorgan opciones a los hombres, a los blancos y a los capitalistas, son las mismas que las niegan a las mujeres, a los negros, a los trabajadores. A finales del siglo XIX se consolida el juego de espejos entre raíces y opciones y se convierte en la *idéologie savante* de las ciencias sociales. Los dos ejemplos más brillantes son, sin duda, Marx y Freud.

En Marx, la base es la raíz y la superestructura son las opciones. No se trata de una vulgar metáfora como algunos marxistas no vulgares quieren hacer creer. Se trata de un principio lógico de racionalidad social que atraviesa toda la obra de Marx y, de hecho, la de muchos otros científicos sociales que discrepaban. Baste mencionar el caso de Durkheim, para quien la conciencia colectiva es la raíz siempre amenazada en una sociedad que se basa en la división del trabajo social y en las opciones que ésta multiplica indefinidamente. El mismo pensamiento está presente en Freud y Jung. La importancia del inconsciente en la psicología de las profundidades radica precisamente en el hecho de que éste es la raíz profunda donde se edifican las opciones del ego o su limitación neurótica. Del mismo modo, en el nivel más amplio del Freud cultural y de Jung, tal como los analiza Peter Homans, «la interpretación distingue la infraestructura inconsciente de la cultura para así liberar al intérprete de los poderes opresivos y coercitivos de ésta» (1993: XX).

El factor común entre la revolución comunista y la revolución introspectiva es que ambas son respuestas creativas a la profunda desorganización social e individual de una sociedad que está experimentando la pérdida de los ideales, símbolos y modos de vida que han constituido su herencia común. La orientación al futuro en la ecuación raíces/opciones está presente tanto en Marx como en Freud. Si para Marx la base es la llave de la transformación social, para Freud o Jung no tiene sentido investigar el inconsciente fuera de un contexto terapéutico. Así, el materialismo histórico y la psicología de las profundidades se proponen ir a las raíces de la sociedad moderna –del capitalismo y de la cultura occidental, respectivamente– para abrir opciones nuevas y más amplias. El éxito de su teoría,

para cualquiera de ellos, radica en que pueda transformarse en fundamento e instrumento de tal transformación.

En un mundo que perdió hace mucho el «pasado profundo», la raíz de la religión, la ciencia es tanto para Marx como para Freud la única raíz capaz de sustentar un nuevo comienzo en la sociedad moderna occidental. A partir de ella, las buenas opciones son las legitimadas científicamente. Ello implica, para Marx, la distinción entre realidad e ideología y, para Freud, la distinción entre realidad y fantasía. En esta distinción reside también la posibilidad de la teoría crítica de la actualidad. Como dijo Nietzsche, si desaparecieran las realidades también desaparecerían las apariencias. Y lo contrario también es cierto.

La traducción política liberal de esta nueva ecuación entre raíces y opciones es el Estado-nación y el derecho positivo, convertidos en las raíces que crean el inmenso campo de las opciones en el mercado y en la sociedad civil. El derecho, para poder funcionar como raíz, debe ser autónomo, es decir, científico. Esta transformación no se dio sin resistencias. En Alemania, por ejemplo, la escuela histórica recuperó para el derecho la vieja ecuación entre raíces y opciones, el derecho como emancipación del *Volksgeist*. Pero fue derrotada por la nueva ecuación, la raíz jurídica constituida por la codificación y el positivismo. A su vez, el Estado liberal se constituyó como raíz gracias a la imaginación de la nacionalidad homogénea y de la cultura nacional. Por medio de ellas, el Estado se convierte en el guardián de una raíz que no existe más allá de él.

El fin de la ecuación

Estamos por llegar a un momento peligroso, en el sentido que le atribuyó Walter Benjamin. Creo que dicho momento radica en buena medida en el hecho de que la ecuación moderna entre raíces y opciones, con la que aprendemos a pensar la transformación social, está a punto de pasar por un proceso de profunda desestabilización que parece irreversible. Ésta se presenta bajo tres formas principales: turbulencia de las escalas, explosión de raíces y opciones, y trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

Un comentario breve sobre cada una de ellas. Por lo que respecta a la *turbulencia de las escalas*, es importante recordar lo que mencioné con anterioridad sobre la diferencia de escalas entre las raíces (a gran escala) y las opciones (a pequeña escala). La ecuación raíces/opciones se asienta en esa diferencia y en la estabilidad de tal diferencia. En la

actualidad vivimos tiempos turbulentos que se manifiestan a través de una confusión caótica de escalas entre fenómenos. La violencia urbana es paradigmática en este sentido. Cuando un niño de la calle busca abrigo para pasar la noche y por esa misma razón es asesinado por un policía, o cuando una persona es abordada por un mendigo en la calle y al negarse a dar limosna es asesinada por éste, lo que ocurre es una explosión imprevisible en la escala del conflicto: un fenómeno que parece trivial y sin consecuencias se coloca en ecuación con otro dramático y de consecuencias fatales. Este cambio abrupto e imprevisible de la escala de los fenómenos ocurre en la actualidad con los más diversos dominios de la práctica social, por lo que me atrevo a considerarlo como una de las características fundamentales de nuestro tiempo. Con base en el trabajo de Prigogine (1979, 1980), pienso que nuestras sociedades atraviesan por un período de bifurcación. Como es sabido, esta condición se da en sistemas inestables cuando un cambio mínimo puede producir transformaciones cualitativas de modo imprevisible y caótico. Dicha explosión abrupta de escala genera una enorme turbulencia y coloca al sistema en una situación de vulnerabilidad irreversible.

Pienso que la turbulencia de nuestro tiempo es de tal tipo y en ella reside la enorme vulnerabilidad a que están sujetas las formas de subjetividad y de sociabilidad: del trabajo a la vida sexual, de la ciudadanía al ecosistema. Esta situación de bifurcación repercute en una ecuación raíces/opciones, lo que origina que la diferencia de escala entre raíces y opciones sea caótica y reversible. La inestabilidad política de nuestro tiempo, de los Balcanes a la antigua Unión Soviética, del Medio Oriente a África, tiene mucho que ver con transformaciones bruscas en las escalas, tanto de las raíces como de las opciones. Cuando se desmoronó la Unión Soviética, los casi 25 millones de rusos que vivían fuera de Rusia en las diversas repúblicas que conformaban la Unión vieron de repente que su raíz, su identidad nacional, era minimizada y reducida al estatuto de identidad local, propia de una minoría étnica. Por el contrario, los serbios en la antigua Yugoslavia procuraron, con el apoyo inicial de los países occidentales, ampliar la escala de sus raíces nacionales hasta llegar al canibalismo de las raíces nacionales de sus vecinos. No son nuevos estos cambios de escala, toda vez que ya ocurrieron en la posguerra con el proceso de descolonización y el surgimiento de nuevos estados poscoloniales, llamados «nacionales». Lo nuevo en estos cambios es precisamente el hecho de que se llevaron a cabo sobre las ruinas de estados que habían reclamado para sí la titularidad de las raíces de identidad.

La misma explosión en apariencia errática de las escalas se da en el campo de las opciones. En el campo de la economía, la fatalidad con que se imponen ciertas opciones, como por ejemplo, los ajustes estructurales y las drásticas consecuencias que éstos producen, hacen que la pequeña escala se amplíe hasta convertirse en una gran escala y que el corto plazo se transforme en una larga duración instantánea. El ajuste estructural para los países del Sur, lejos de ser una opción, es una raíz transnacional que envuelve y asfixia las raíces nacionales y las reduce a protuberancias locales. Por otro lado, el contrato social, la metáfora de la contractualización de las raíces políticas de la modernidad, en la actualidad está sujeto a una gran turbulencia. El contrato social es un contrato-raíz que se basa en la opción, compartida por todos, de abandonar el estado natural. Doscientos años después, el desempleo estructural, el recrudecimiento de las ideologías reaccionarias, el aumento exagerado de las desigualdades socioeconómicas entre los países que componen el sistema mundial y en el interior de cada uno de ellos, el hambre, la miseria y la enfermedad a la que está sujeta la población de los países del Sur y la población pobre (el «Tercer Mundo interno») en los países del Norte, todo ello nos hace creer que estamos ante la opción de excluir del contrato social a un fragmento significativo de la población de nuestros países, y obligarlo a que vuelva a su estado natural, convencidos de que sabremos defendernos eficazmente de la agitación que tal expulsión puede causar.

La segunda manifestación de la desestabilización de la ecuación es la *explosión simultánea de las raíces y las opciones*. De hecho, lo que comúnmente se llama «globalización», una articulación de la sociedad de consumo con la sociedad de información, ha dado origen a la multiplicidad infinita, en apariencia, de opciones. El campo de posibilidades se ha expandido enormemente, legitimado por las propias fuerzas que hacen posible tal expansión, sean éstas la tecnología, la economía de mercado, la cultura global de la publicidad y el consumismo o la democracia. Si se amplían las opciones, éstas se transforman de manera automática en un derecho a tal ampliación. Sin embargo, en aparente contradicción con esto, vivimos una época de localismos y territorialidades, de identidades y singularidades, de genealogías y memorias; en suma, una época de multiplicación, otra vez sin límites, de las raíces. Y también en este caso, descubrir raíces una y otra vez, se traduce de inmediato en un derecho a las raíces descubiertas.

La explosión de raíces y opciones no se da solo por la multiplicación indefinida de unas y otras. Surge también por la búsqueda de raíces más profundas y fuertes que sustenten opciones particularmente dramáticas y radicales. El campo de las posibilidades se reduce en este caso de manera

drástica, pero las opciones restantes son dramáticas y están cargadas de consecuencias. Los dos ejemplos más elocuentes de esta explosión de raíces y opciones generada por el aumento excesivo de unas y otras son los fundamentalismos y la investigación sobre el ADN. El fundamentalismo liberal, entre todos los fundamentalismos, es, sin duda, el más intenso. Como el marxismo pasa actualmente por una crisis, el capitalismo se volvió marxista. La economía de mercado, el último seudónimo del capitalismo, se transformó, en las últimas décadas, en el nuevo contrato social, en la base o raíz económica universal que empuja a la mayoría de los países hacia opciones dramáticas y radicales y, para muchos de éstos, a elegir entre el caos de la exclusión y el caos de la inclusión. Por otro lado, la investigación sobre el ADN, conducida en el ámbito del proyecto sobre el genoma humano, significa, en términos culturales, la transformación del cuerpo en la última raíz a partir de la cual se abren las opciones dramáticas de la ingeniería genética. El *boom* de la investigación de las neurociencias sobre el cerebro en los últimos años puede interpretarse como otro medio de convertir el cuerpo en la raíz última. Comenzamos el siglo XX con la revolución socialista y la revolución introspectiva, y estamos por terminarlo con la revolución corporal. El papel central que en su momento asumieron la clase y la psique, en la actualidad lo ha asumido el cuerpo, convertido, al igual que la razón iluminista, en la raíz de todas las opciones.

La explosión extensiva e intensiva de raíces y de opciones puede desestabilizar realmente la ecuación entre raíces y opciones solo en la medida en que se articula con su intercambiabilidad. Vivimos una época de descubrimiento y deconstrucción. Observamos que muchas de las raíces a las que volvimos la mirada eran, al final, opciones disfrazadas. Las teorías y la epistemología feministas, las teorías críticas de la raza, los estudios poscoloniales y la nueva historia significan una contribución decisiva en este campo. De la opción occidental/oriental de la primatología, estudiada por Donna Haraway (1989), a la opción sexista y racista del Estado de bienestar analizada por Linda Gordon (1990, 1991); de la opción denunciada por Martín Bernal (1987) de eliminar las raíces africanas de la *Black Athena* (Atenas Negra) con el fin de intensificar su pureza como raíz de la cultura europea a la opción de blanquear el *Black Atlantic* (Atlántico Negro) para ocultar los sincretismos de la modernidad, como mostró Paul Gilroy (1993), observamos que las raíces de nuestra sociabilidad y racionalidad son, de hecho, optativas, dirigidas más bien a una idea hegemónica de futuro que les dio sentido, y no hacia el pasado que, al final, solo existió para funcionar como espejo anticipado del futuro.

Sin embargo, paradójicamente, este descubrimiento y la denuncia que lleva consigo se trivializan a medida que se profundizan. Porque detrás de la máscara solo existe otra máscara: el saber que las raíces hegemónicas de la modernidad occidental son opciones disfrazadas otorga a la cultura hegemónica la oportunidad de imponer, ahora sin necesidad de disfraces y con gran arrogancia, sus opciones como raíces. El caso más elocuente tal vez sea el *The Western Canon (El canon de Occidente)*, de Harold Bloom (1994). Ahí explica que las raíces son un mero efecto del derecho a las raíces y, éste, un mero efecto del derecho a las opciones. Es cierto que la posibilidad de dicha claridad turbulenta entre raíces y opciones también está abierta a grupos y culturas contrahegemónicos, pero está abierta precisamente en la medida en que refuerza su carácter contrahegemónico.

En la nueva constelación de sentido, raíces y opciones dejan de ser entidades cualitativamente distintas. Ser raíz o ser opción es un efecto de escala y de intensidad. Las raíces son la continuación de las opciones en una escala y con una intensidad diferentes y ocurre lo mismo con las opciones. Esta circularidad permite que el derecho a las raíces y el derecho a las opciones sean mutuamente traducibles. Son isomórficos y se formulan en lenguas y discursos diferentes. Todo se transforma en una cuestión de estilo.

El juego de espejos entre raíces y opciones alcanza la exacerbación en el ciberespacio. En internet, las identidades son doblemente imaginadas: como imaginaciones y como imágenes. Cada quien es libre de crear las raíces que desee y, a partir de ellas, reproducir sus opciones hasta el infinito. Así, la misma imagen puede observarse como una raíz sin opciones o como una opción sin raíces y, en esa medida, pensar en los términos de la ecuación raíces/opciones deja de tener sentido. De hecho, esta ecuación solo parece tener sentido en una cultura conceptual, logocéntrica, que discurre sobre matrices sociales y territoriales (espacio y tiempo) y las somete a criterios de autenticidad. A medida que transitamos hacia una cultura centrada en imágenes, el espacio y el tiempo van siendo sustituidos por los instantes de la velocidad, las matrices sociales van siendo sustituidas por mediatrices y, en el mismo nivel, el discurso de la autenticidad se transforma en una jerga indescifrable. No existe más profundidad que la sucesión de imágenes. Todo lo que está por debajo y por detrás, también está por encima y enfrente. En esta tesitura, tal vez el análisis de Gilles Deleuze (1968) sobre el rizoma adquiere una nueva actualidad. En efecto, Mark Taylor y Esa Saarinen, dos filósofos de los medios, afirman que «el registro imaginario transforma raíces en rizomas. Una cultura rizomática no está ni enraizada ni desenraizada. Nunca sabremos por dónde irán a irrumpir los rizomas» (1994, *Gaping* 9).

La condición de nuestro tiempo es que pasamos por un período de transición. Las matrices coexisten con las mediatrices; el espacio y el tiempo, con los instantes de velocidad; la inteligibilidad del discurso de la autenticidad, con su ininteligibilidad. La ecuación entre raíces y opciones ora hace que todo tenga sentido, ora hace que nada tenga sentido. Estamos frente a una situación más compleja que la de Nietzsche porque, en nuestro caso, tanto se acumulan realidades y apariencias como desaparecen unas y otras. Estas oscilaciones drásticas de sentido son, tal vez, la causa última de la *trivialización de la ecuación entre raíces y opciones*, la tercera manifestación de la desestabilización de esta ecuación en nuestro tiempo.

La trivialización de la distinción entre raíces y opciones implica la trivialización de unas y otras. Aquí reside nuestra dificultad de pensar la transformación social de la actualidad. Es que el *pathos* de la distinción entre raíces y opciones es inherente al modo moderno de pensar la transformación social. Entre más intenso sea ese *pathos*, más se evapora el presente y se transforma en un momento efímero entre el pasado y el futuro. Y, por el contrario, en ausencia de ese *pathos*, el presente tiende a eternizarse y a devorar de igual forma el pasado y el futuro. Tal es nuestra condición actual. Vivimos un tiempo de repetición, y si se acelera esta repetición se produce una sensación de vértigo y de estancamiento a la vez. Es tan fácil e irrelevante caer en la ilusión retrospectiva de proyectar el futuro en el pasado como caer en la ilusión prospectiva de proyectar el pasado en el futuro. El presente eterno conforma la equivalencia entre las dos ilusiones y a la vez las neutraliza. Con ello, nuestra condición asume una dimensión kafkiana: lo que existe no tiene explicación, ni por el pasado ni por el futuro. Existe apenas en un mar de indefinición y de contingencia.

Si la modernidad le quita al pasado su capacidad de irrupción y revelación para entregarla al futuro, el presente kafkiano se la quita al futuro. Lo que irrumpe en el presente kafkiano es errático, arbitrario, fortuito y hasta absurdo.

Por el contrario, hay quien observa en la eternización del presente una nueva tempestad del Paraíso que sustenta el *Angelus Novus*. Según Taylor y Saarinen, en la red telecomunicacional global de realidades digitalizadas, el espacio parece sucumbir en una presencia que no conoce la ausencia, y el tiempo parece estar condensado en un presente que ni el pasado ni el futuro perturban. Que se llegara a alcanzar el gozo de esa presencia en el presente significaría la cristalización de los sueños más antiguos y más profundos de la imaginación religioso-filosófica occidental (1994, *speed* 4).

A mi entender, la tempestad digital en las alas del ángel es virtual y puede ser ligada o desligada a voluntad. Es por lo mismo que nuestra condición es mucho menos heroica y promisoria de lo que la tempestad propone. La presencia, cuya posesión es imaginada por la religión y la filosofía, es la fulguración única e irrepetible de una relación sustantiva, producto de una interrogación permanente, sea ésta el acto místico, la superación dialéctica, la realización de *Geist*, del *Selbstsein*, el acto existencial o el comunismo. La presencia digital es, por el contrario, la fulguración de una relación de estilo, repetible una y otra vez; una respuesta permanente a todos los posibles interrogantes. Se opone a la historia sin tener la conciencia de que es histórica. Por eso imagina el fin de la historia sin tener que imaginarse su propio fin.

Un futuro para el pasado

No es fácil salir de una situación tan convincente en sus contradicciones y ambigüedades, una situación que es tan confortable como intolerable. La eternización del presente implica el fin de los interrogantes permanentes a los que se refiere Merleau-Ponty (1968: 50). La época de repetición puede concebirse como progreso y como su contrario. No es posible pensar la transformación social sin el *pathos* de la tensión entre raíces y opciones, pero tal imposibilidad pierde gran parte de su dramatismo si se juzga que la transformación social, además de impensable, es innecesaria. Esta ambigüedad conduce al apaciguamiento intelectual, que a su vez lleva al conformismo y a la pasividad. Es importante recuperar entonces la capacidad de espanto y que ésta se traduzca en inconformismo y rebeldía. Walter Benjamin, en la primavera de 1940, escribió una advertencia que mantiene su actualidad: «El espanto por el hecho de que las cosas que estamos viviendo [se refiere desde luego al nazismo] 'todavía' sean posibles *no* es un espanto filosófico. No se sitúa en el umbral de la comprensión, a no ser que se entienda que la concepción de la historia de la cual proviene es insostenible» (1980: 697).

En mi opinión, a partir de aquí debemos verificar que la teoría de la historia de la modernidad es insostenible y, por tanto, es necesario sustituirla por otra que nos ayude a vivir con dignidad este momento de peligro y lograr la supervivencia por la profundización de las energías de emancipación. Lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde.

Según la sugerencia de Merleau-Ponty, debemos partir de las significaciones de la modernidad más abiertas y más incompletas. Son éstas las que suscitan la pasión y abren espacios a la creatividad e iniciativa en el ser humano (1968: 45). Porque la teoría de la historia de la modernidad se orientó totalmente al futuro, y el pasado quedó subrepresentado y subcodificado. El dilema de nuestro tiempo reside en que a pesar de que el futuro esté desacreditado, aún es posible, en el ámbito de esta teoría, reanimar el pasado. Para la teoría de la historia, el pasado es una acumulación fatalista de catástrofes que el *Angelus Novus* observa de manera impotente y ausente.

Nuestra tarea consiste en reinventar el pasado para que asuma la capacidad de fulguración, irrupción y redención que imaginó Benjamin con clarividencia: «Para el materialismo histórico de lo que se trata es de retener una imagen del pasado tal como ésta aparece ante el sujeto histórico, súbitamente, en el momento de peligro» (1980: 695). Esta capacidad de fulguración podrá desarrollarse solo si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan solo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo. El fatalismo es, en la concepción modernista, el otro lado de la confianza en el futuro. El pasado queda así neutralizado en dos niveles: porque sucedió lo que tenía que suceder y porque lo que haya acontecido en un momento dado ya sucedió y puede llegar a superarse con posterioridad. En esta constelación de ilusiones retrospectivas y de ilusiones prospectivas del pasado solo se aprende a confiar en el futuro.

Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que éste se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas. Un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado. Es en nombre de una concepción del pasado semejante a éste que Benjamin critica la socialdemocracia alemana. Dice «[La socialdemocracia] se dio el gusto de trasladar a la clase trabajadora el papel de libertadora de las generaciones *futuras*. Así le cortó el nervio de la mejor fuerza que tenía. En esta escuela, la clase olvidó tanto el odio como el espíritu de sacrificio. Porque éstos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados» (1980: 700).

Tal vez más que en la época de Benjamin, perdemos la capacidad de enfurecernos y espantarnos frente al realismo grotesco que se acepta solo

porque existe, perdemos la voluntad de sacrificio. Para recuperar una y otra es importante reinventar el pasado como negatividad, producto de la iniciativa humana y, con base en él, construir interrogantes poderosos y adoptar posiciones apasionadas que tengan la capacidad de despertar sentidos fecundos.

Entonces es conveniente identificar el sentido de los interrogantes en un momento de peligro como el que estamos atravesando. Tal identificación se da en dos momentos. El primero es el de la pretendida eficacia de los interrogantes poderosos. Acudo a una expresión un tanto idealista de Merleau-Ponty (1968: 44) y pienso que para que los interrogantes poderosos sean eficaces, deben ser monogramas del espíritu sobre las cosas. Deben irrumpir por la intensidad y por la concentración de energía interior que transportan. Tal irrupción, en las condiciones actuales, solo ocurre si los interrogantes poderosos se traducen en imágenes desestabilizadoras. Son esas imágenes las únicas que pueden restituir la capacidad de espanto y de indignación. En la medida en que el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano, la explotación y la opresión que lo habitan se convertirán en un comentario cruel sobre el tiempo presente, inadmisible porque aún sucede y porque la iniciativa del ser humano pudo evitarlo. Las imágenes son desestabilizadoras solo en la medida en que todo depende de nosotros y todo podría ser diferente y mejor. Así pues, la iniciativa del ser humano, y no cualquier idea abstracta de progreso, puede fundamentar el principio de esperanza de Ernst Bloch. El inconformismo es la utopía de la voluntad. Como dice Benjamin, «la chispa de la esperanza solo posee el don de deslumbrar en el pasado a aquel historiador que está convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste es el vencedor» (1980: 695).

Las imágenes desestabilizadoras serán eficaces solo si son ampliamente compartidas. Esto me conduce al segundo momento del sentido de los interrogantes poderosos. ¿Cómo lograr que el interrogante esté más distribuido que las respuestas que le fueron dadas? Juzgo que, en el interior de la cultura occidental, en el momento actual de peligro, el interrogante poderoso, para ser ampliamente distribuido, suele incidir más sobre lo que nos une que sobre lo que nos separa. Porque uno de los ardides de la ecuación raíces/opciones fue ocultar, bajo la capa del equilibrio entre una y otra, el predominio total de las opciones, por lo cual tenemos en la actualidad múltiples teorías y prácticas de separación y de varios grados de separación. Por el contrario, carecemos de teorías de unión, y esta carencia resulta grave en extremo en un momento de peligro. La gravedad de tal

carencia no está en sí misma, sino en el hecho de coexistir como una plétora de teorías de la separación. Lo más grave es el desequilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión.

Los poderes hegemónicos que rigen la sociedad de consumo y la sociedad de información han promovido teorías e imágenes que apelan a una totalidad –sea ésta de la especie, del mundo y hasta del universo–, que existe por encima de las divisiones entre las partes que la componen. Sabemos que se trata de teorías e imágenes manipuladoras que ignoran las diversas circunstancias y aspiraciones de los pueblos, clases, géneros, regiones, etc., así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización que han unido las partes que componen esa seudototalidad. Sin embargo, el grado de credibilidad de estas teorías e imágenes consiste en apelar, aunque de manera manipuladora, a una comunidad imaginada de la humanidad en su conjunto. La CNN, en contra de las teorías de la separación, descubrió un universalismo *a posteriori* simultáneamente global e individual, la universalidad y la individualidad del sufrimiento: el sufrimiento ocurre en todas partes; los individuos son los que sufren, no las sociedades.

A su vez, las fuerzas contrahegemónicas han contribuido a ampliar las arenas de entendimiento político; pero, en general, las coaliciones y las alianzas han sido poco eficaces para superar las teorías de la separación, aunque han sido más eficaces para superar las separaciones territoriales que para superar las separaciones que provocan las diferentes formas de discriminación y opresión. Las coaliciones transnacionales han sido más fáciles entre grupos feministas y entre ecologistas o indígenas que entre unos y otros grupos. Esto se debe al desequilibrio entre las teorías de la separación y las de unión. Estas últimas, entonces, deben reforzarse para que se vuelva visible lo que hay de común entre las diferentes formas de discriminación y de opresión: el sufrimiento humano.

La globalización contrahegemónica, que yo he designado «cosmopolitismo subalterno», está inserta en el carácter global y multidimensional del sufrimiento humano. La idea del *totus orbis*, formulada por Francisco de Vitoria, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, debe ser reconstituida como globalización contrahegemónica, como cosmopolitismo subalterno. El respeto por la diferencia no puede impedir la comunicación y complicidad que hace posible la lucha contra la indiferencia. El momento de peligro por el que estamos atravesando exige que profundicemos en la comunicación y la complicidad. Debemos hacerlo, no en nombre de una *communitas* abstracta, sino movidos por la imagen desestabilizadora del sufrimiento multiforme causado por la iniciativa humana, tan avasallador

como innecesario. Las teorías de la separación, en este momento de peligro, deben formularse sin perder de vista lo que nos une; y viceversa, las teorías de unión deben formularse tomando en cuenta lo que nos divide. Las fronteras divisoras deben construirse con numerosas entradas y salidas. Al mismo tiempo, es importante mantener en mente que lo que une solo une *a posteriori*.

La comunicación y la complicidad deben darse con apoyo y en varios niveles para que haya un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. A cada nivel le corresponde un potencial de indignación e inconformismo, alimentado por una imagen desestabilizadora. Propongo que distingamos cuatro niveles: el epistemológico, el metodológico, el político y el jurídico.

La comunicación y la complicidad epistemológicas se asientan en la idea de que no existe solo una forma de conocimiento, sino varias, y que es preciso optar por la que favorece la creación de imágenes desestabilizadoras y una actitud de inconformismo frente a ellas. Como lo expliqué en el capítulo 1, defiendo la posición de que no hay conocimiento en general ni ignorancia en general. Cada forma de conocimiento conoce en relación con un cierto tipo de ignorancia y viceversa, cada forma de ignorancia es ignorancia de un cierto tipo de conocimiento. Cada forma de conocimiento implica así una trayectoria de un punto A, designado por la ignorancia, a un punto B, designado por el saber. Las formas de conocimiento se distinguen por el modo en que caracterizan los dos puntos y las trayectorias entre ellos. Esta trayectoria, en la modernidad de Occidente, es, simultáneamente, una secuencia lógica y una secuencia temporal. El movimiento de la ignorancia al saber es también el movimiento del pasado al futuro.

Como expliqué en detalle en el capítulo anterior, creo que el paradigma de la modernidad contiene dos formas importantes de conocimiento: conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado caos, y un punto de conocimiento, denominado orden. El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado colonialismo, y un punto de conocimiento, denominado solidaridad. Si bien estas dos formas de conocimiento están igualmente inscritas en el paradigma de la modernidad, el conocimiento-regulación, durante el último siglo, ha ganado primacía total sobre el conocimiento-emancipación. Con esto, el orden pasó a ser la forma hegemónica del conocimiento, y el caos, la forma hegemónica de la ignorancia. Dicha hegemonía del conocimiento-regulación le permitió recodificar el conocimiento-emancipación en

sus propios términos. Así, lo que era saber en esta última forma de conocimiento, se transformó en ignorancia (la solidaridad se convirtió en caos) y lo que era ignorancia se transformó en saber (el colonialismo fue recodificado como orden). Como la secuencia lógica de la ignorancia al saber es también la secuencia temporal del pasado al futuro, la hegemonía del conocimiento-regulación hizo que tanto el futuro como la transformación social se concibieran como orden, y el colonialismo, como un tipo de orden. De forma paralela, el pasado se concibió como el caos, y la solidaridad como un tipo de caos. El sufrimiento humano puede justificarse así en nombre de la lucha del orden y del colonialismo contra el caos y la solidaridad. Ese sufrimiento humano tuvo, y sigue teniendo, destinatarios sociales específicos –trabajadores, mujeres, minorías étnicas y sexuales–, cada uno de los cuales es considerado peligroso a su modo porque representa el caos y la solidaridad contra quienes es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo. La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las «clases peligrosas».

Frente a esto, la orientación epistemológica que hace posible la comunicación y la complicidad debe revalorar la solidaridad como forma de conocimiento, y el caos como una dimensión de la solidaridad. En otras palabras, debe pasar por la revalorización del *conocimiento-emancipación* en detrimento del conocimiento-regulación. La imagen desestabilizadora que generará la energía de esta revalorización es *el sufrimiento humano*, concebido como el resultado de toda iniciativa humana que convierta la solidaridad en forma de ignorancia y el colonialismo en forma de saber.

La segunda orientación es metodológica. Las teorías sobre lo que nos une, propuestas por la sociedad de consumo y por la sociedad de información, se asientan en la idea de globalización. Las globalizaciones hegemónicas son, de hecho, localismos globalizados, los nuevos imperialismos culturales[3]. Podemos definir la globalización hegemónica como el proceso por el cual un fenómeno dado o entidad local consigue difundirse globalmente y, al lograrlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local. La comunicación y la complicidad que permite la globalización hegemónica se asientan en un intercambio desigual que canibaliza las diferencias en vez de permitir el diálogo entre ellas. Están bajo la insidia de silencios, manipulaciones y exclusiones.

3 En el capítulo 6 defino y desarrollo el concepto de localismo globalizado y ofrezco una tipología de las globalizaciones contemporáneas.

En contra de los localismos globalizados propongo, como orientación metodológica, la *hermenéutica diatópica*[4]. Se trata de un procedimiento hermenéutico cuya base radica en la idea de que todas las culturas están incompletas y de que los *topoi* de una cultura determinada, por más fuertes que sean, están tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Los *topoi* fuertes son las principales premisas de argumentación dentro de una cultura determinada, las premisas que hacen posible la creación de argumentos y su intercambio. Esta función de los *topoi* genera una ilusión de totalidad con base en la inducción *pars pro toto*. Por eso, la incompletitud de una cultura determinada solo puede validarse a partir de los *topoi* de otra cultura. Los *topoi* de una cultura determinada, vistos desde otra cultura, dejan de ser premisas de argumentación para convertirse en meros argumentos[5]. El objetivo de la hermenéutica diatópica es el de llevar al máximo la conciencia de la incompletitud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra. De ahí su carácter diatópico. La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura. Para dar un ejemplo, en otros trabajos (Santos, 2002; 1998a; 1998b) he propuesto una hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos de la cultura occidental y el *topos* de la *darma* en la cultura hindú; y entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica, en este caso, en diálogo con Abdullahi Ahmed An-na'im (1990, 1992).

Elevar la incompletitud al máximo de conciencia posible abre posibilidades insospechadas a la comunicación y a la complicidad. Se trata de un procedimiento difícil, poscolonial y posimperial y, en cierto sentido, más allá de la identidad. La propia reflexión sobre las condiciones que la vuelven posible y necesaria es una de las condiciones más exigentes de la hermenéutica diatópica. La energía que la pone en práctica, con un fuerte contenido utópico, proviene de una imagen desestabilizadora que he designado *epistemicidio*, el asesinato del conocimiento. Los intercambios desiguales

4 El concepto de hermenéutica diatópica lo desarrollo en otros trabajos con mayor detalle (Santos, 2002, 1998a, 1998b).

5 En momentos de gran turbulencia, en el pasaje «descendente» de los *topoi* de las premisas de la argumentación, la simple argumentación puede hacerse visible desde dentro de una cultura determinada. De algún modo, es lo que puede ocurrir con la ecuación entre raíces y opciones. En la narración que propongo en este texto, cuestiono tal ecuación como un *topos* fuerte de la cultura eurocéntrica y, al hacerlo, diluyo su carácter de premisa de argumentación y la convierto en simple argumento, la refuto con otros argumentos.

entre culturas siempre han acarreado la muerte del conocimiento propio de la cultura subordinada y, por lo mismo, de los grupos sociales que la practican. En los casos más extremos, como el de la exclusión europea, el epistemicidio fue una de las condiciones del genocidio. La pérdida de confianza epistemológica por la que atraviesa la ciencia moderna logra identificar el ámbito y la gravedad de los epistemicidios cometidos por la modernidad hegemónica eurocéntrica. La imagen de tales epistemicidios será más desestabilizadora cuanto más consistencia tenga la práctica de la hermenéutica diatópica.

La tercera orientación para lograr un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión es política, y la he designado, siguiendo a Richard Falk, «gobierno humano» (*human governance*). Las teorías hegemónicas de la unión, comenzando por la economía de mercado y por la democracia liberal, están generando formas de barbarie, de exclusión y de destitución que redundan en prácticas de neofeudalismo. A su vez, las teorías contrahegemónicas de separación, como por ejemplo las que subyacen en muchos movimientos y políticas de identidad, han redundado en ciertas ocasiones en prácticas fundamentalistas o neotribales porque no cuentan con el contrapeso de las teorías de la unión.

Es por estas dos vías opuestas, pero convergentes en sí, que estamos viviendo una época de exceso de separatismo y de segregacionismo. Es necesario construir una imagen desestabilizadora, la imagen del *apartheid global*, un mundo de guetos sin entrada ni salida, que anda errante en un mar de corrientes colonialistas y fascistas. Esta imagen desestabilizadora constituirá la energía de la orientación política del gobierno humano. En la línea de Falk, entiendo dicho gobierno como todo criterio normativo que «facilite la comunicación a través de divisiones de civilización, nacionalistas, étnicas, clasistas, generacionales, cognitivas y sexuales», pero que lo hace con «respeto y celebración de la diferencia y una actitud de extremo escepticismo para con los sobresaltos exclusivistas que niegan los espacios de expresión y descubrimiento de los otros, así como para las variantes del universalismo que ignoran las circunstancias desiguales y las aspiraciones de los pueblos, clases y regiones» (1995: 242). En otras palabras, el gobierno humano es un proyecto normativo que, «en todos y en cualquier contexto, identifica y restablece constantemente las diversas intersecciones entre lo específico y lo general, y mantiene sus fronteras mentales y espaciales abiertas como entradas y salidas, aunque sigue desconfiando de cualquier versión de pretensión de verdad en cuanto fundamento para el extremismo y la violencia política» (1995: 242). El principio de go-

bierno humano, impulsado por una imagen desestabilizadora –el *apartheid* global– poderosa porque está asociada a la guerra, a las desigualdades abismales y al colapso ecológico, tiene un potencial de oposición muy elevado. Tal vez, más que las orientaciones restantes, tiene un carácter eurocéntrico por su aspiración de totalidad. Representa, así, el máximo de conciencia centrífuga del eurocentrismo al comprometerse con sus víctimas y al aspirar a una totalidad emancipatoria que tenga como centro el sufrimiento de las víctimas.

Para terminar, la orientación jurídica para el momento de peligro que estamos atravesando proviene del derecho internacional. Se trata de la doctrina «patrimonio común de la humanidad», sin duda la doctrina sustantiva más innovadora, también la más vilipendiada, del derecho internacional en la segunda mitad del siglo XX. La existencia de campos sociales, físicos o simbólicos, que son *res communis* y que solo pueden ser administrados en interés de la comunidad, es una condición *sine qua non* de la comunicación y complicidad entre la parte y el todo que aquí se sustenta con el objeto de lograr un mayor equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. Si el todo, sea éste la especie, el mundo o el universo, no tiene un espacio jurídico propio, quedará sujeto a los dos criterios básicos de separación de la modernidad: la propiedad, en la que se asienta el capitalismo mundial, y la soberanía, en la que se asienta el sistema interestatal. El monopolio jurídico detentado por estos dos criterios ha destruido, o ha amenazado destruir, recursos naturales y culturales de importancia vital para la sustentabilidad y calidad de vida en la Tierra. El fondo marino, la Antártida, la Luna y otros cuerpos celestes, el espacio exterior, el ambiente global, la biodiversidad[6] son algunos de los recursos que, si no son administrados por *trustees* de la comunidad internacional en favor de las generaciones presentes y futuras, sufrirán un desgaste tal que la vida en la Tierra se hará intolerable hasta dentro de los guetos de lujo que componen el *apartheid* global. La imagen desestabilizadora que surge de aquí es la *parábola de la tragedia de los comunes* enunciada por Garrett Hardin (1968)[7]. Como los costos del uso individual de los bienes

6 La Unesco también considera el patrimonio cultural como patrimonio común de la humanidad. En este caso, y desde mi perspectiva, es el mismo patrimonio, y no su degradación, el que debe constituir una imagen desestabilizadora: imagen de las condiciones de barbarie en que se produjeron los tesoros culturales. El patrimonio, por ello, solo puede ser considerado patrimonio común de la humanidad si se observa desde la perspectiva de Benjamin cuando afirma: «No hay documento de la cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de la barbarie» (1980: 696).

7 Un análisis importante de esta parábola puede leerse en Pureza (1995: 281).

comunes son siempre inferiores a su beneficio, los recursos comunes, al ser agotables, se encuentran irremediablemente al borde de una tragedia. Esta imagen será más desestabilizadora cuanto más elevada sea la conciencia ecológica global. Y es ésta la que genera la energía de la orientación del patrimonio común de la humanidad. No cabe aquí analizar esta doctrina que se formuló por primera vez en 1967; ni la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar en 1982, cuando fue posible observar la aspiración de los países periféricos a un nuevo orden económico mundial; ni la progresiva desvirtuación de esa doctrina hasta llegar al colapso total en el *Boat Papery* en la Resolución 48/263 de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de julio de 1998 (Santos, 1998a: 245-60; Pureza, 1995)[8].

La dimensión arquetípica del patrimonio común de la humanidad reside en que, mucho antes de haber sido formulada expresamente, esta idea representa la dialéctica de la comunicación entre las partes y el todo que estuvo en el origen del derecho internacional moderno en la Escuela Ibérica del siglo XVI (Pureza, 1995: 264). La distinción de Francisco de Vitoria entre el *jus inter omnes gentes* y el *totus orbis*, y la distinción de Francisco Suárez entre el *jus gentium inter gentes* y el *bonnun commune humanitates* son los arquetipos del equilibrio matricial entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. El hecho de que se haya perdido este equilibrio en favor de las teorías de la separación confiere a la doctrina del patrimonio común de la humanidad un carácter utópico, mesiánico en el sentido de Benjamin. Baste enumerar sus atributos principales: no apropiación; gestión de todos los pueblos; repartición internacional de los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales; utilización pacífica de la investigación científica para beneficio de todos los pueblos, incluida la libertad; conservación para las generaciones futuras (Santos, 1998a). Para que este carácter utópico se desarrolle, es necesario que la idea del patrimonio común de la humanidad salga del discurso y las prácticas jurídicas del derecho internacional –donde siempre será vencido por los principios de propiedad y de soberanía–, y se transforme en un nuevo sentido común jurídico emancipatorio que alimente la acción de los movimientos sociales contrahegemónicos y de las organizaciones no gubernamentales de activismo transnacional.

8 Para un análisis detallado y crítico de las vicisitudes de la doctrina del patrimonio común de la humanidad, véase Pureza (1995: 381-531).

Conclusión

Estamos pasando por un momento de peligro que es también un momento de transición. El futuro ya perdió su capacidad de redención y de fulguración, y el pasado aún no la ha adquirido. Ya no somos capaces de pensar la transformación social en términos de la ecuación raíces y opciones, pero tampoco somos capaces de pensar sin ella. El peligro radica en que se eternice el presente y en su capacidad de fulguración kafkiana; en que, una vez desprovistos de las tensiones en que conformamos nuestra subjetividad, nos quedemos con formas simplificadas de subjetividad.

Uno de los síntomas más perturbadores de la subjetividad simplificada es el hecho de que las teorías de la separación y la segregación lleguen a dominar totalmente las teorías de la unión, de la comunicación y de la complicidad. La irrelevancia de la ecuación raíces/opciones reside precisamente en el hecho de que estamos segregados y separados, tanto por las raíces como por las opciones. Por ello, las razones limitadas que invocamos para las segregaciones, tanto hegemónicas como contrahegemónicas, no explican los límites de la segregación.

En este capítulo propuse un nuevo equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión, una mayor comunicación y complicidad a través de las fronteras. Propuse cuatro imágenes desestabilizadoras –el sufrimiento humano, el epistemicidio, el *apartheid* global y la tragedia de los comunes– que interpelan todas ellas al pasado como iniciativa humana inadmisible, y permiten que éste se reavive y brille en nuestra dirección. Estas imágenes son eso, imágenes. No son ideas, porque las ideas perdieron toda capacidad de desestabilización. Se trata de nuevas constelaciones donde se combinan ideas, emociones, sentimientos de espanto y de indignación, pasiones de sentidos inagotables. Son monogramas del espíritu puestos a la disposición de nuevas prácticas rebeldes e inconformistas.

Solo bajo estas condiciones las imágenes desestabilizadoras generarán la energía que logre observar las cuatro orientaciones que nos permitan sobrevivir con dignidad este momento de peligro –el conocimiento-emancipación, la hermenéutica diatópica, el gobierno humano y el patrimonio común de la humanidad–. Son orientaciones en los márgenes de la cultura eurocéntrica, pero aun así, eurocéntricos en su marginalidad. Como se colocan del lado de las víctimas de la hegemonía del eurocentrismo, se constituyen en conciencia de oposición y centrífuga, el máximo posible de conciencia de la incompletitud de la cultura occidental. Piensan la cultura occidental para que la transformación social deje de ser pensada en términos eurocéntricos.

Es por esta razón que el *Angelus* N*ovus* no puede continuar, suspendido de su imponderable levedad, dando la espalda a quien causa tales horrores. Si ello sucede, la tragedia del ángel se convertirá en una farsa, en un interrogante poderoso, en comentario patético. Por el contrario, pienso que frente a la intensidad seductora y monstruosa de las imágenes desestabilizadoras, el ángel terminará por sumergirse en ellas y así obtener la energía necesaria para volar de nuevo, esta vez con prudencia, es decir, con los pies en la tierra. Solo así el ángel despertará a los muertos y reunirá a los vencidos.

Bibliografía

AN-NA'IM, Abdullahi A.
1990 *Toward an Islamic Reformation*. Siracusa: Syracuse University Press.

AN-NA'IM, Abdullahi A. (comp.)
1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

BENJAMIN, Walter
1980 «Uber den Begriff der Geschichte», in: W.B., *Gesammelte Schriften. Werkausgabe*, vol. 2. Frankfurt del Main: Suhrkamp.

BERNAL, Martin
1987 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1., *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885*. London: Free Association Books.

BLOOM, Harold
1994 *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages.* N. Y.: Harcourt.

COMESAÑA, Gloria
1993 «Walter Benjamin: la historia entre teología y revolución», *Revista de Filosofía*. Maracaibo: Universidad de Zulia, 16/17.

DELEUZE, Gilles
1968 *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

FALK, Richard
1995 *On Human Governance: Toward a New Global Politics.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.

GILROY, Paul
1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness.* Cambridge: Harvard University Press.

GORDON, Linda
1990 *Woman's Body, Woman's Right. Birth Control in America,* ed. corregida y aumentada. N. Y.: Penguin.

GORDON, Linda (comp.)
1991 *Women, the State and Welfare.* Madison: The University of Winconsin.

GROTIUS, Hugo
1964 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, vol. ii. N. Y. : Oceana Publications.

HARAWAY, Donna
1989 *Primate Visions*. N.Y.: Routledge.

HARDIN, Garrett
1968 «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162.

HOMANS, Peter
1993 *Jung in Context*, 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press.

HUNTINGTON, Samuel
1993 «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3.

MERLEAU-PONTY, Marcel
1968 *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*. Paris : Gallimard.

PRIGOGINE I. et I. Stengers
1979 *La Novuvelle Alliance: Metamorphose de la Science*. Paris : Gallimard.

PRIGOGINE, I.
1980 *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.

PUREZA, José Manuel
1995 *O Patrimonio Comùm da Humanidade: Rumo a un Direito Internacional da Solidaridade?*, Coimbra: Facultade de Economía da Universidade de Coimbra.

RIBEIRO, António Sousa
1995 «Walter Benjamin, Pensador da Modernidade». *Oficinas do CES*, 41.

ROUSSEAU, Jean Jacques
1989 O Contrato Social, 3° ed. Mem Martins: Publicaçoes Europa-América.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense, Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition.* N. Y.: Routledge.
1998a *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* ILSA-Universidad Nacional de Colombia.
1998b *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad.* Siglo del hombre-Uniandes.

TAYLOR, Mark and Esa SAARINEN
1994 *Imagologies: Media Philosophy.* N. Y.: Routledge.

TUCK, Rirchard
1979 *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press.

VAN DER ABBEELE, Georges
1992 *Travel as Metaphor.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

VICO, Giambattista, BERGIN and FISH (ed)
1961 *The New Science of Giambattista Vico*. N. Y.: Anchor Books, Garden City.

Capítulo 6
NUESTRA AMÉRICA: LA FORMULACIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA SUBALTERNO DE RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCIÓN*

A lo largo de este capítulo contrasto el paradigma de nuestra América –esto es, mi propuesta de construir en el siglo XXI formas de conocimiento e interacción social no coloniales, solidarias y cosmopolitas– con el paradigma de la América europea del siglo XX –colonial y excluyente– que critico al comienzo del texto. Como se explica más adelante, el nombre que doy a mi propuesta es tomado del título del conocido ensayo de José Martí, «Nuestra América», publicado en 1891. Para distinguir estos dos usos del término, en el resto del texto nuestra América denota mi propuesta, en tanto que «Nuestra América» hace alusión al texto de Martí.

El siglo de Europa y América

Según Hegel, como lo vimos en el capítulo anterior, la historia universal se encamina de Oriente hacia Occidente. Asia es el comienzo, mientras que Europa es la meta última de la historia universal, en donde la trayectoria de la civilización humana resulta consumada. En Hegel, la noción bíblica y medieval de la sucesión de imperios (*translatio imperii*) se convierte en la senda victoriosa de la idea universal. En cada época ciertas personas asumen la responsabilidad de conducir la idea universal y, por consiguiente, pasan a ser sujetos históricamente universales, un privilegio que se ha transmitido de Asia a Grecia, luego a Roma y finalmente a los alemanes. Para Hegel, América, o mejor dicho, Norteamérica, abriga un futuro que resulta ambiguo, ya que el mismo no colisiona con la realización máxima de la historia universal europea. En efecto, el futuro de (Norte) América sigue siendo el de Europa, un futuro que ha sido forjado por una porción residual de la población europea.

* Traducido por Antonio Barreto, de «'Nuestra América': Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3). 1-33.

Este pensamiento hegeliano se encuentra en la base de la concepción dominante que percibe el siglo XX como el siglo americano: el siglo de la América europea. En esta noción se encuentra implicada la idea de que la americanización del mundo, empezando por la americanización misma de Europa, no es más que un efecto del truco de la razón universal europea, la cual, al alcanzar el lejano oeste y al enfrentarse al exilio al que Hegel la había condenado, fue forzada a regresar, a dar marcha atrás sobre sus mismas huellas para seguir de nuevo su trayectoria de hegemonía sobre Oriente. De esta manera la americanización, como una forma hegemónica de la globalización, es el tercer acto de la obra teatral milenaria de la supremacía de Occidente. El primer acto, claramente infructuoso, lo constituyeron las Cruzadas, que de esta forma iniciaron el segundo milenio de la era cristiana; el segundo acto, que tuvo lugar hacia la mitad de dicho milenio, consistió en los descubrimientos y la consecuente expansión europea. Dentro de la lógica de esta concepción milenaria, el siglo de la América europea reviste escasa novedad; no es algo más que otro siglo europeo, el último del milenio. Europa, después de todo, siempre ha contenido varias Europas, algunas de ellas dominantes, otras dominadas. Estados Unidos de América es la última versión de una Europa dominante y, al igual que sus predecesoras, ejerce su poder incontrovertible sobre las otras Europas dominadas. Los señores feudales del siglo XI tenían y deseaban tan poca autonomía respecto al Papa Urbano II –quien los alistó para emprender la empresa de las Cruzadas–, como la tuvieron y la desearon los países de la Unión Europea respecto a los Estados Unidos del presidente Bill Clinton –quien los alistó para emprender las guerras de los Balcanes[1]–. De uno a otro episodio, lo único que ha resultado restringido es la concepción reinante del Occidente dominante. Entre más restrictiva la concepción de Occidente, más cercano se encuentra Oriente. El Kosovo de finales del siglo XX es la Jerusalén del ayer.

Bajo estas condiciones resulta difícil pensar en cualquier alternativa al régimen actual de las relaciones internacionales, el cual se ha convertido en el elemento central de lo que he denominado como la globalización hegemónica, que examino en detalle en el capítulo 6. Aun así, la formulación de dicha alternativa no es solo necesaria sino también urgente. En efecto, en tanto el régimen vigente ha venido perdiendo coherencia, en la misma medida se ha convertido en un sistema cada vez más violento e impredecible, amplificando de este modo la vulnerabilidad de grupos, re-

1 Sobre la relación entre el Papa y los señores feudales en tiempos de las Cruzadas, véase Gibbon (1928, vol. 6: 31).

giones y naciones subordinados. El peligro verdadero, tanto para las relaciones domésticas como para las internacionales, consiste en el surgimiento de lo que llamo los fascismos sociales. Walter Benjamin, huyendo de Alemania pocos meses antes de su muerte, escribió su libro *Theses on the Theory of History* (1980) (*Tesis sobre la teoría de la historia*), impulsado por la idea de que la sociedad europea de aquel entonces estaba sufriendo una época de peligro. Considero que hoy día también estamos viviendo una época de peligro. En los tiempos de Benjamin el peligro consistió en el ascenso del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro reside en el ascenso del fascismo como régimen social. A diferencia del fascismo político, el fascismo social es pluralista, coexiste fácilmente con los regímenes democráticos y sus coordenadas espacio-temporales preferidas, en lugar de ser nacionales, se expanden local y globalmente.

Como lo explico en el capítulo 8, el fascismo social consiste en un conjunto de procesos sociales por los cuales masas extensas de población son marginadas o expulsadas de cualquier tipo de contrato social. Dichas masas son rechazadas, excluidas y arrojadas hacia una suerte de estado de naturaleza hobbesiano, ya sea porque nunca han sido parte de contrato social alguno y probablemente jamás lo serán –me refiero a las clases bajas precontractuales a lo largo de todo el mundo, cuyo mejor ejemplo probablemente son los jóvenes de los guetos urbanos–, o porque han sido excluidas o desechadas de cualquiera de los contratos sociales de los que habían formado parte con anterioridad –me refiero a las clases bajas poscontractuales, los millones de trabajadores del posfordismo así como los campesinos después del colapso de los proyectos de reforma agraria o de otro tipo de proyectos de desarrollo.

El fascismo, como régimen social, se muestra con el colapso de las expectativas más triviales de las personas que viven bajo su influencia. Lo que nosotros llamamos sociedad es un cúmulo de expectativas estables que van desde el horario de la ruta del metro hasta el salario al final de cada mes o la búsqueda de trabajo luego de haber finalizado estudios en la universidad. Estas expectativas logran consolidarse gracias a la presencia de un conjunto de parámetros y equivalencias compartidos: para un trabajo dado existe un pago determinado; para un crimen específico, un cierto castigo; para un riesgo preciso, un seguro establecido. Los sujetos que viven bajo el poder del fascismo social son despojados de los diversos parámetros y equivalencias compartidos, y, por lo tanto, del acervo de expectativas estables. Ellos viven un constante caos de expectativas en donde las acciones más triviales pueden terminar encontrándose con las con-

secuencias más dramáticas. Asimismo, se ven expuestos a una diversidad de riesgos sin que ninguno esté cubierto por un seguro. Gualdino Jesús, un indígena Pataxó del nororiente brasileño, representa la magnitud que revisten dichos riesgos. Había llegado a Brasilia para tomar parte en la marcha de los campesinos sin tierra. La noche era cálida y decidió dormir en una banca del paradero de buses. En las horas de la madrugada fue asesinado por tres jóvenes de clase media, uno de ellos hijo de un juez y otro hijo de un militar. Como tiempo más tarde se lo confesaron a la policía, mataron al indígena para divertirse. Ni siquiera «sabían que era un indígena, pensaban que se trataba de un vagabundo de la calle». Estos sucesos son expuestos como una parábola de lo que denomino fascismo social.

De esta manera, es probable que el fascismo social se extienda en el futuro, y múltiples señales llevan a pensar que se trata de una probabilidad inminente. Si se permite que la lógica del mercado se expanda desde la economía hacia otros ámbitos de la vida social, para así convertirse en el único criterio con el que se mide el nivel de éxito de las interacciones sociales y políticas, la sociedad llegará a ser ingobernable y éticamente repugnante. Dentro de este contexto, cualquier tipo de orden al que se acceda será de índole fascista, como de hecho Schumpeter (1962) y Polanyi (1957) lo presagiaron décadas atrás.

No obstante resulta importante tener presente que, como mi ejemplo lo muestra, no es únicamente el Estado la instancia que puede volverse fascista, ya que las relaciones sociales –locales, nacionales e internacionales– también pueden llegar a serlo. La dislocación presente en la inclusión y en la exclusión de las relaciones sociales ya se ha tornado en un factor tan pronunciado que se ha convertido en una dislocación espacial: las personas incluidas viven en las zonas civilizadas, mientras las excluidas lo hacen en las zonas salvajes. Diverso tipo de cercas y vallas son erigidas entre ellos (condominios cerrados o vecindarios con entradas vigiladas). Ya que las zonas salvajes son potencialmente ingobernables, el Estado democrático se encuentra democráticamente legitimado para actuar de modo fascista. Y mientras menos controles existan sobre el consenso dominante alrededor de un Estado débil, es más probable que esta realidad se dé. Hoy día cada vez está siendo más evidente que solo un Estado democrático fuerte puede en efecto generar su propia debilidad o, de otra forma, solo él mismo puede promover el surgimiento de una sociedad civil robusta. De no ser así, en cuanto los respectivos ajustes estructurales hayan tenido lugar, en vez de un Estado débil, tendremos que hacerle frente a poderosas mafias, como es el caso actual de Rusia.

En este capítulo sostendré que la construcción de un nuevo paradigma en las relaciones locales, nacionales y transnacionales, basado tanto en el principio de redistribución (igualdad) como en el principio de reconocimiento (diferencia), se presenta como una alternativa frente a la expansión del fascismo social. En un mundo globalizado dichas relaciones deben manifestarse como globalizaciones orientadas en contra de las tendencias hegemónicas (globalizaciones contrahegemónicas). El paradigma que las sostenga, por su parte, debe ir mucho más allá de la implementación de un conjunto de instituciones. En efecto, el mismo implica una nueva cultura política transnacional unida a nuevas formas de pensar al sujeto y a la sociedad. En últimas, entraña un nuevo tipo de derecho «natural» revolucionario, tan revolucionario como lo fueron aquellas concepciones del siglo XVII acerca del derecho natural. Por razones que más adelante se aclararán, designaré a este nuevo derecho «natural» como el derecho cosmopolita barroco.

De otra parte sostengo que a finales del siglo XX, de Europa y América emergió otro siglo, un nuevo y verdadero siglo de América, el cual denomino como el siglo americano de nuestra América. Mientras el primero de ellos lleva consigo la globalización hegemónica, el segundo lleva consigo el potencial de las globalizaciones contrahegemónicas. Ya que este potencial yace en el futuro, el siglo americano de nuestra América perfectamente puede ser el nombre del siglo que estamos viviendo. En la primera parte explicaré lo que entiendo por globalización, centrándome particularmente en la noción de globalización contrahegemónica. Luego, especificaré con detalle los rasgos más sobresalientes que caracterizan la idea de nuestra América, según como ella se concibe a sí misma en el espejo del siglo de Europa y América. En la segunda parte pasaré a analizar el ethos barroco, entendido como el arquetipo cultural propio del sujeto y la sociedad de nuestra América. Mi estudio destaca algo del potencial emancipatorio con el que cuenta el nuevo derecho «natural» barroco, entendido como un derecho cosmopolita que, en lugar de basarse en Dios o en una entidad abstracta, encuentra su cimiento en la cultura social y política de diversos grupos sociales cuya vida diaria resulta impulsada por la necesidad de transformar estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, transgresión y subversión. En la última parte del capítulo trataré de explicar que el potencial contrahegemónico y emancipatorio de nuestra América hasta ahora no ha sido llevado a cabo, y enunciaré el modo como puede hacerse realidad en el siglo XXI. Finalmente identifico cinco áreas –todas ellas profundamente imbuidas en el desarrollo secular de nuestra América–, las cuales, desde mi punto de vista, serán los terrenos más disputados

en las luchas erigidas entre las globalizaciones hegemónica y contrahegemónica, y, por lo tanto, el campo de acción para que tome lugar una nueva cultura política transnacional, así como el derecho «natural» barroco que la legitime. En cada uno de estos terrenos de contienda el potencial emancipatorio de las luchas reposa en la idea de que una política de redistribución no puede ser felizmente adelantada sin que exista una política de reconocimiento, y viceversa.

Sobre las globalizaciones contrahegemónicas

Antes de seguir adelante, permítanme aclarar brevemente –dejando para el capítulo 8 una explicación más detallada del tema– lo que entiendo por las nociones de globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. La mayoría de autores conciben solamente una forma de globalización y, así, rechazan la distinción entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica[2]. Ya que la globalización es asumida como una sola, la resistencia hacia ella por parte de sus víctimas –dando por sentado que es posible resistirse de algún modo a ella– únicamente puede tomar la forma de localización. Por ejemplo, Jerry Mander habla de «ideas acerca de la viabilidad de economías localizadas, diversificadas y de pequeña escala, incrustadas pero no dominadas por las fuerzas externas» (1996: 18). De manera similar Douthwaite afirma que:

> Ya que la falta de sostenibilidad local no puede menguar la sostenibilidad de otras localidades, un mundo sostenible consistiría en la presencia de diversos territorios, cada uno de los cuales sería sostenible de manera independiente a los otros. En otras palabras, en lugar de la presencia de una sola economía global que llegaría a afectar a todas las personas si llegara a hundirse, un mundo sostenible debería contar con una plétora de economías regionales (subnacionales) que obtengan de sus territorios los elementos necesarios del vivir y, por lo tanto, economías que sean ampliamente independientes entre ellas (1999: 171).

De acuerdo con este punto de vista, el giro hacia el nivel local resulta obligatorio. Es la única manera de garantizar la sostenibilidad.

---

2 Desde perspectivas completamente diferentes coinciden en este punto Robertson (1992), Escobar (1995), Castells (1996), Hopkins y Wallerstein (1996), Mander y Goldsmith (1996), Ritzer (1996), Chossudovsky (1997), Bauman (1998), Arrighi y Silver (1999), Jameson y Miyoshi (1999).

Por mi parte, inicio con el presupuesto de que aquello que denominamos globalización consiste en múltiples series de relaciones sociales; en tanto estas series de relaciones sociales cambian, la globalización también lo hace. En estricto sentido no existe una entidad singular llamada globalización, sino, en cambio, diversidad de globalizaciones, por lo cual deberíamos utilizar este término únicamente en plural. De otra parte, si las globalizaciones consisten en diversos conjuntos de relaciones sociales, y estas últimas están destinadas a acarrear conflictos, entonces también implican la presencia de ganadores y perdedores. En la mayoría de casos el discurso de la globalización trata de la historia de los ganadores tal y como es contada por ellos. En efecto, la victoria aparentemente es tan contundente, que los derrotados terminan desapareciendo del todo del panorama.

Esta es mi definición de globalización: es el proceso mediante el cual una condición o instancia local logra extender su radio de influencia a lo largo del globo y, al desplegar esta acción, desarrolla la capacidad de designar como local a la instancia o condición social con la cual compite.

Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes. En primer lugar, bajo las condiciones del sistema mundial capitalista de Occidente no se puede predicar una globalización genuina. Lo que nosotros denominamos como globalización, en todos los casos se trata de la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no existe ninguna condición global por la cual nos veamos impedidos de encontrar las raíces locales particulares, los acomodamientos culturales específicos. La segunda consecuencia reside en que la globalización implica la localización, esto es, la localización es la globalización de los perdedores. De hecho, nosotros vivimos en un mundo de localización en la misma medida en la que vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente acertado, analíticamente hablando, si definiéramos nuestra situación actual y nuestros temas de investigación en términos de localización, en lugar de globalización. La razón por la cual preferimos emplear el último término consiste en que el discurso científico hegemónico tiende a inclinarse por la versión de la historia del mundo narrada por los ganadores. Con el objeto de explicar las relaciones asimétricas de poder que toman lugar en lo que nosotros llamamos globalización, en el capítulo 8 sugiero que diferenciemos cuatro maneras de producción de la globalización misma: el localismo globalizado, el globalismo localizado, el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad. De acuerdo con esta concepción, los dos primeros modos comprenden lo que llamamos globalización hegemónica. Estos son maniobrados por las fuerzas del capitalismo global y se caracterizan

por la naturaleza radical de la integración global que ellos mismos hacen posible, sea mediante la exclusión o a través de la inclusión. Los excluidos, sean individuos o países, e incluso continentes como África, son integrados a la economía global a través de maneras específicas con las que los mismos resultan excluidos de ella. Esto explica por qué, entre los millones de sujetos que viven en la calle, en guetos urbanos, en resguardos, en las tierras mortíferas del Urabá colombiano o de Burundi, en las montañas andinas o en la frontera amazónica, en campos de refugiados, en territorios ocupados, en lugares de explotación en los que se usan a miles de niños como trabajadores, hay más factores en común de lo que en un principio estaríamos de acuerdo en admitir.

Las otras dos formas de globalización –el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad– constituyen lo que denomino globalizaciones contrahegemónicas. A lo largo del globo los procesos hegemónicos de exclusión se han encontrado con diferentes formas de resistencia –iniciativas regionales, organizaciones locales, movimientos populares, redes transnacionales de promoción de causas sociales, o nuevas formas de expansión internacional de grupos de trabajadores–, las cuales pretenden contrarrestar las tendencias de exclusión social, abriendo espacios para la participación democrática, para la conformación de comunidades, para la creación de alternativas frente a las formas dominantes de conocimiento y desarrollo, en resumen, para la consecución de la inclusión social. Tanto estos enlaces locales-globales como los diferentes tipos de activismo que rebasan fronteras constituyen un nuevo movimiento democrático transnacional. Luego de las protestas efectuadas en Seattle (noviembre de 1999) en contra de la Organización Mundial del Comercio, así como aquellas desarrolladas en Praga (septiembre de 2000) en contra del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, este movimiento se ha convertido en un nuevo componente del escenario político internacional y, de modo más general, en parte de la nueva cultura política progresista. Las nuevas redes locales-globales de promoción de causas sociales se han centrado en una diversidad de asuntos: los derechos humanos, el medio ambiente, la discriminación étnica y sexual, la biodiversidad, los estándares laborales, los sistemas alternativos de producción, los derechos de los indígenas, etc. (Casanova, 1998; Keck y Sikkink, 1998; Tarrow, 1999; Brysk, 2000; Evans, 2000).

Este nuevo «activismo que trasciende fronteras» conforma un paradigma emergente que, siguiendo a Ulrich Beck, podríamos designar como una forma de lucha política emancipatoria y transnacional, una especie de *Geist* político de las globalizaciones contrahegemónicas. En este marco,

aún está por ser establecida la credibilidad de la lucha política transnacional, y su sostenimiento en el tiempo es una pregunta abierta. Si evaluamos su grado de éxito e influencia a la luz de los siguientes escenarios –formulación de problemas prioritarios para discusión, cambios en la retórica de los políticos, cambios institucionales, impacto efectivo en políticas concretas–, surge suficiente evidencia para sostener que dichas políticas han logrado confrontar la globalización hegemónica en los dos primeros niveles. Pero aún está por verse el nivel de éxito que alcanzarán y dentro de cuánto tiempo, respecto a los dos últimos y más exigentes niveles de influencia.

Con el objeto de desarrollar mi argumento resulta necesario resaltar dos características de la lucha política transnacional. La primera, que es positiva, consiste en que, de manera contraria a los paradigmas occidentales modernos de transformación social progresista (la revolución, el socialismo, la socialdemocracia), la lucha política transnacional se encuentra mucho más imbuida en la lógica de la política de la igualdad (redistribución) y de la diferencia (reconocimiento). Esto no significa que estos dos tipos de política se encuentren igualmente presentes en los diferentes tipos de luchas, campañas y movimientos. Algunos tipos de luchas pueden privilegiar la promoción de una política de la igualdad. Este es el caso de las campañas en contra de la explotación de los trabajadores en fábricas que producen para multinacionales o de los nuevos movimientos de internacionalismo obrero. Por el contrario, otras clases de luchas pueden llegar a privilegiar el impulso de una política de la diferencia, como es el caso de algunas campañas en contra del racismo y la xenofobia en Europa o de ciertos movimientos en favor de los derechos de los indígenas o aborígenes en Latinoamérica, Australia, Nueva Zelanda e India. E incluso otras luchas pueden llegar a combinar explícitamente el apoyo a la política de la igualdad con aquella propia de la diferencia. Tal es el caso de algunas otras campañas europeas en contra del racismo y de la diferencia, de los movimientos de las mujeres a lo largo y ancho del globo y de las campañas en contra de la depredación de la biodiversidad (o biopiratería), la mayoría de las cuales se han centrado en territorios indígenas y han sido encauzadas por movimientos aborígenes. La articulación entre la redistribución y el reconocimiento se hace mucho más visible una vez que consideramos estos movimientos, iniciativas y campañas como una nueva constelación que reviste significados emancipatorios tanto política como culturalmente, en un mundo que ha sido asimétricamente globalizado. Hasta ahora dichos significados no han logrado reflexionar sobre sí mismos. Uno de los propósitos de estas líneas es trazar una posible trayectoria orientada hacia este fin.

La otra característica de las luchas políticas transnacionales, que es negativa, consiste en que, hasta ahora, en una gran cantidad de movimientos, campañas e iniciativas, las teorías de la separación han tenido mayor preeminencia que las teorías de la unión. En realidad, la lógica de la globalización hegemónica resulta ser la única realmente global, dispuesta de tal forma que hace de aquellos movimientos, campañas e iniciativas, instancias mutuamente apartadas e ininteligibles. Es por esta razón que la noción de globalización contrahegemónica implica un fuerte componente utópico. Asimismo, su significado pleno puede ser comprendido solamente con la ayuda de diversos procedimientos indirectos, de los cuales diferencio tres: la sociología de las ausencias, la teoría de la traducción y las prácticas del *Manifiesto*.

La *sociología de las ausencias* es el procedimiento mediante el cual lo que no existe, o aquello cuya existencia es socialmente inaprensible o inexpresable, se concibe como el resultado contundente de un proceso social dado. La sociología de las ausencias revela o muestra las condiciones, los experimentos, las iniciativas y las concepciones sociales y políticas que, o bien han sido efectivamente suprimidas por las formas hegemónicas de la globalización, o bien ni siquiera les ha sido dado existir, resultando por ello expresables a manera de aspiración o de necesidad. La sociología de las ausencias, en el caso específico de la globalización contrahegemónica, es el proceso mediante el cual los trazos fragmentarios de las luchas contrahegemónicas, así como la insuficiencia de la resistencia local en un mundo globalizado, son construidos. Dicha fragmentación e insuficiencia se deriva de la existencia de vínculos ausentes (no imaginados, desacreditados o que han sido suprimidos), los cuales podrían llegar a conectar tales luchas con otro tipo de luchas que se libran en el globo, para de esta manera vigorizar su potencial de construir alternativas contrahegemónicas creíbles. Mientras más agudo sea el análisis de la sociología de las ausencias, más evidente se hará la percepción de insuficiencia y fragmentación. De todas formas, las concepciones de lo universal y de lo global edificadas por la sociología de las ausencias, lejos de negar o de eliminar lo particular y lo local, los urge y alienta para que avizoren lo que está más allá como condición para mantener alternativas viables, así como una resistencia exitosa.

Un aspecto central de la sociología de las ausencias es la idea de que la experiencia social logra ser forjada a partir de la inexperiencia social. Este es un tabú para las clases dominantes que promueven la globalización del capitalismo hegemónico al igual que su paradigma cultural legitimador: se trata, de una parte, de la modernidad eurocéntrica o lo que Scott Lash

llamó la alta modernidad (1999), y, de la otra, lo que en el capítulo 1 llamé posmodernismo celebratorio. Las clases dominantes siempre han asumido como un hecho su experiencia particular de tener que sufrir las consecuencias de la ignorancia, la mezquindad o el peligro de las clases dominadas. Pero, asimismo, siempre han pasado por alto su propia inexperiencia en el sufrimiento, la muerte y el latrocinio que les ha sido impuesta como experiencia a los pueblos, los grupos o las clases oprimidas[3]. Para estos, no obstante, resulta crucial incorporar como parte de su experiencia la inexperiencia de los opresores en cuanto al sufrimiento, la degradación o la explotación que les ha sido impuesta a los oprimidos. La práctica de la sociología de las ausencias es la que inserta el cosmopolitismo en las luchas contrahegemónicas, esto es, la apertura hacia el otro, así como el acceso a un conocimiento más fructífero. Esta es la clase de conocimiento que Retamar tiene en mente cuando afirma: «solo hay un tipo de persona que verdaderamente conoce en su totalidad la literatura de Europa: el colonizado» (1989: 28).

Para que dicha apertura sea una realidad resulta necesario contar con el respaldo de un segundo procedimiento: *la teoría de la traducción*. Una lucha local determinada (por ejemplo, una lucha en defensa de causas indígenas o feministas) únicamente reconoce la existencia de otra (por ejemplo, una lucha en defensa de causas ambientales o laborales) en tanto ambas pierdan algo de su carácter local o particular. Esto empieza a suceder en cuanto una inteligibilidad mutua entre las luchas comienza a ser confeccionada. Así, la inteligibilidad mutua resulta ser un prerrequisito de lo que yo llamaría la mezcla interna, autoconsciente, de la política de la igualdad con aquella de la diferencia entre los movimientos, las iniciativas, las redes y las campañas. Es la falta de autoconciencia interna la que ha permitido que las teorías de la separación primen sobre las teorías de la unión. Algunos movimientos, iniciativas o redes se congregan alrededor del principio de la igualdad, y otros alrededor del principio de la diferencia. La teoría de la traducción es el procedimiento que facilita la presencia de una inteligibilidad mutua. En contraste con una teoría general de la acción transformadora, la teoría de la traducción conserva intacta la autonomía de las luchas en cuestión como condición para adelantar la traducción, ya que únicamente lo que es diferente es susceptible de ser traducido. Con ello también se proveen medios mutuamente inteligibles para identificar los

3 Una excepción genial la constituye el ensayo «The Cannibals» (1958), de Montaigne, escrito en los mismos comienzos de la modernidad eurocéntrica.

escenarios que unen y que hay en común entre aquellas entidades que se encuentran separadas por sus diferencias recíprocas. La teoría de la traducción permite la identificación de nexos comunes en las luchas indígenas, feministas, ambientalistas, etc., sin que ello implique desdibujar la autonomía y las diferencias que suscitan cada una de dichas luchas.

El terreno común y unificador, una vez que resulta identificado, se convierte en un principio de acción solo en tanto es asumido como la solución a la fragmentación e insuficiencia de las luchas que aún se encuentran confinadas dentro de su carácter netamente particular y local. Este paso surge gracias a las prácticas del *Manifiesto*. Con ello me refiero a programas de alianza claros, detallados e inequívocos, que resultan tanto viables –debido a que reposan en denominadores comunes– como dinámicos –debido a que ofrecen resultados positivos, esto es, debido a que garantizan ventajas específicas para todos los que participan en los mismos y según el grado y tipo de participación mantenida.

Las luchas políticas transnacionales o la globalización contrahegemónica, concebidas de esta forma, requieren satisfacer condiciones exigentes. Lo que se espera de esta realidad es un equilibrio tenso y dinámico entre la diferencia y la igualdad, entre la identidad y la solidaridad, entre la autonomía y la cooperación, entre el reconocimiento y la redistribución. Por lo tanto, el grado de éxito de los procedimientos mencionados depende de diversos factores culturales, políticos y económicos. En la década de los ochenta, el «giro cultural» contribuyó de manera decisiva a que se destacaran los polos de la diferencia, la identidad, la autonomía y el reconocimiento. No obstante, esto ocurrió frecuentemente de un modo culturalista, es decir, restándole importancia a los factores políticos y económicos involucrados. De esta manera los polos de la igualdad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución fueron ignorados. Al comenzar este nuevo siglo, luego de casi veinte años de una implacable globalización neoliberal, el balance entre los polos bivalentes mencionados debe volver a ser revisado. Desde la perspectiva del posmodernismo de oposición, la idea de que no existe reconocimiento sin redistribución resulta central (Santos, 1998b: 121-139). Quizás la mejor manera de formular esta idea hoy día es sirviéndose de un mecanismo moderno, la noción de un metaderecho fundamental: el derecho a tener derechos. Tenemos derecho a ser iguales cuando quiera que existan diferencias que mengüen nuestra posición; tenemos derecho a ser diferentes cuando quiera que razones de igualdad tiendan a uniformizarnos. Así es que nos encontramos frente a un híbrido: es moderno porque se encuentra basado en un universalismo abstracto, pero de otra parte

es formulado de tal manera que termina por avalar un posmodernismo de oposición basado tanto en la redistribución como en el reconocimiento.

Como ya lo he mencionado, las nuevas constelaciones de significado presentes en las luchas políticas transnacionales emancipatorias aún no han alcanzado el estadio de autoconciencia. No obstante, el que esta realidad deba ocurrir en algún momento resulta crucial para la reinvención de una cultura política en el siglo y milenio nuevos que estamos presenciando. La única manera de alentar su surgimiento consiste en excavar las ruinas de las tradiciones marginadas, eliminadas y silenciadas sobre las cuales la modernidad eurocéntrica edificó su propia supremacía. Ellas constituyen «otra modernidad» (Lash, 1999) diferente.

Considero que el siglo americano de nuestra América es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho a tener derechos y en el equilibrio dinámico entre el reconocimiento y la redistribución supuesto por la misma. A su vez, es el que ha mostrado de forma más dramática la dificultad de erigir prácticas emancipatorias efectivas con base en dichos cimientos.

El siglo americano de Nuestra América

«Nuestra América» es el título de un ensayo corto escrito por José Martí, el cual fue publicado en el periódico mexicano *El partido liberal* (enero 30 de 1891). Este artículo, excelente sumario del pensamiento de Martí reproducido en múltiples diarios latinoamericanos de la época, expresa el conjunto de ideas que en mi opinión vendrían a presidir el siglo americano de nuestra América, ideas que serían seguidas, entre otros, por Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Mariátegui y Oswald de Andrade.

Las ideas principales de esta agenda son las siguientes. En primer lugar, nuestra América es la antípoda de la América europea. Es la América mestiza que se encuentra en la intersección no pocas veces violenta de las sangres europea, indígena y africana. Es la América capaz de hurgar profundamente los surcos de sus propias raíces para edificar, desde allí, un conocimiento y un sistema de gobierno que en lugar de ser importados, sean adecuados a su realidad circundante. Sus raíces más profundas están constituidas por las luchas que libraron los grupos amerindios en contra de sus invasores, en donde podemos encontrar a los verdaderos precursores del movimiento independentista latinoamericano (Fernández Retamar, 1989: 20). Pregunta Martí: «¿[no se ve] cómo el mismo golpe que paralizó al indio, paralizó a América?». Y responde: «hasta que se haga andar al indio,

no comenzará a andar bien la América» (1963, VIII: 336-7). Aunque en «Nuestra América» Martí se ocupa principalmente del racismo en contra de los indígenas, en otra parte se refiere a las personas de raza negra: «hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro... Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro... De racistas serían igualmente culpables: el racista blanco y el racista negro» (1963, II: 299-300).

La segunda idea de nuestra América es que sus raíces mezcladas fueron fuente de una complejidad infinita, de una nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo. Martí afirma: «no hay odio de razas porque no existen razas» (1963, VI: 22). En esta sentencia reverbera la misma clase de liberalismo radical que había impulsado a Simón Bolívar a proclamar que Latinoamérica era «una humanidad pequeña», una «humanidad en miniatura». Este tipo de universalismo localizado y contextualizado vendría a convertirse en uno de los *leitmotiv* de nuestra América.

En 1928, el poeta brasileño Oswald de Andrade publicó su *Manifiesto antropófago*. Por antropofagia entendía la capacidad del americano para devorar todo lo que fuera extranjero e incorporarlo, para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante:

> Únicamente lo que no es mío me interesa. El derecho del ser humano [...] el derecho del antropófago [...] en contra de todos los importadores de una conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Una mentalidad prelógica para que el señor Levy-Bruhl la estudie [...] Le pregunté a una persona qué era el derecho. Me dijo que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Su nombre era Galli Mathias. Me lo tragué. Antropofagia. Absorción del enemigo sagrado. Volverlo un tótem. La aventura humana. La finalidad terrenal. No obstante, solo las propias elites se las arreglan para ejercer la antropofagia carnal, aquella que lleva consigo el significado más profundo de la vida y evita los males identificados por Freud, los males catequísticos (Andrade, 1990: 47-51).

Este concepto de antropofagia, irónico en sí mismo respecto a la representación europea del «instinto caribe», guarda bastante cercanía con el concepto de transculturización desarrollado por Fernando Ortiz en Cuba tiempo después (1940) (Ortiz, 1973). Para un ejemplo más reciente, cito al antropólogo Darcy Ribeiro en un arranque de humor fino:

> Resulta bastante fácil crear una Australia: tome unos cuantos franceses, ingleses, irlandeses e italianos, arrójelos a una isla desierta, en

> donde matan a los indígenas, y así obtienen una Inglaterra de segunda clase, maldita sea, o de tercera clase, esa mierda. Brasil tiene que darse cuenta que eso es una mierda, que Canadá es una mierda, porque solo es una copia de Europa. Solo para mostrar que es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad, el mestizaje en carne y espíritu. Lo mestizo es lo bueno (1996: 104).

La tercera idea fundamental de «Nuestra América» es que, para que nuestra América sea edificada sobre sus cimientos más genuinos, requiere ser equipada con un conocimiento auténtico. De nuevo Martí: «Las trincheras de ideas son más fructíferas que las trincheras de piedra» (1963, VI: 16). Pero, para lograr este cometido, las ideas deben arraigarse en las aspiraciones de las personas oprimidas. Así como «el mestizo autóctono ha conquistado al criollo exótico [...] el libro importado ha sido conquistado por el hombre natural de América» (1963, VI: 17). De aquí el clamor de Martí:

> La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas (Martí, 1963, VI: 18).

El conocimiento contextualizado, que demanda una continua atención a la identidad, el comportamiento y la participación en la vida pública, es lo que realmente diferencia a un país, y no la atribución imperial de civilización. Martí distingue al intelectual del individuo cuya experiencia personal de vida lo ha convertido en una persona sabia. Dice: «no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza» (Martí, 1963, VI: 17).

Así, nuestra América lleva consigo un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas del extranjero, se deben encontrar las variables de las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana. Ignorar o desestimar este escenario ha ayudado a que los dictadores accedan al poder, y asimismo ha cimentado la tendencia arrogante de los Estados Unidos hacia el resto del continente:

> El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos (Martí, 1963, VI: 22).

Por lo tanto, un conocimiento contextualizado es una condición para que se dé un gobierno igualmente contextual. Como Martí lo señala en otra parte, no resulta posible

> regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india (Martí, 1963, VI: 16-17).

La cuarta idea fundamental de nuestra América radica en que se trata de la América de Calibán, y no la de Próspero. La América de Próspero se encuentra en el Norte, pero también rige en el Sur a través de aquellas elites intelectuales y políticas que rechazan las raíces negras e indígenas y en su lugar vuelven sus miradas hacia Europa y los Estados Unidos, para así incorporarlos como modelos que deben ser imitados por encima de los mismos países que tienen vendados sus ojos con una cinta etnocéntrica que diferencia la civilización de los desiertos de la barbarie. En particular, Martí estaba pensando en una de las formulaciones más recientes de la América de Próspero, a saber, la obra del argentino Domingo Sarmiento titulada *Civilización y barbarie,* publicada en 1845 (Sarmiento, 1966). Es justamente en contra de este mundo de Próspero al que Andrade se dirige con su «instinto caribe»:

> No obstante, no fueron los guerreros de las Cruzadas los que vinieron, sino los fugitivos de una civilización que ahora nos estamos devorando, porque somos tan robustos y vengativos como los Jabuti [...] nosotros no habíamos desarrollado la especulación reflexiva. Contábamos con el arte de la adivinación. También contábamos con la política, que es la ciencia de la distribución. Se trata de un sistema social planetario ...Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil ya había descubierto la felicidad (Andrade, 1990: 47-51).

La quinta idea básica de nuestra América consiste en que su pensamiento político, lejos de ser nacionalista, es internacionalista, fortificado por una postura anticolonial y antiimperialista orientada en el pasado hacia Europa y hoy día hacia los Estados Unidos. Aquellos que piensan que la globalización neoliberal –incluyendo desde el Tratado de Libre Comercio Norteamericano (en inglés, Nafta) hasta el ALCA y la Organización Mundial del Comercio– es un fenómeno nuevo deberían leerse el reporte de Martí sobre el Congreso Panamericano de 1889-90 y la Comisión Monetaria Internacional Americana de 1891. Tal y como Martí anota respecto al Congreso Panamericano:

> Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (Martí, 1963, VI: 46).

Según Martí, las concepciones dominantes sobre Latinoamérica en los Estados Unidos deben conducir a que aquella desconfíe de todas las propuestas que provengan del Norte. Indignado, Martí increpa:

> Creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: «esto será nuestro, porque lo necesitamos». Creen en la superioridad incontrastable de la «raza anglosajona contra la raza latina». Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y de negros (Martí, 1963, VI: 160).

La cercanía geográfica entre nuestra América y la América europea, así como la conciencia de la primera sobre todos los peligros que podían surgir del desequilibrio entre ambas, muy pronto llevó a que nuestra América reclamara su propia autonomía reflejada en un modo de pensamiento y de práctica provenientes del Sur: «del Norte hay que ir saliendo» (Martí,

1963, II: 368). La idea de Martí fue producto de muchos años de haber vivido en el exilio en Nueva York, en donde logró familiarizarse bastante bien con «las entrañas del monstruo»:

> En el Norte no hay amparo ni raíz. En el Norte se agravan los problemas, y no existen la caridad y el patriotismo que los pudieran resolver. Los hombres no aprenden aquí a amarse ni aman el suelo donde nacen por casualidad, y donde bregan sin respiro en la lucha animal y atribulada por la existencia. Aquí se ha montado una máquina más hambrienta que la que puede satisfacer el universo ahíto de productos... Aquí se amontonan los ricos de una parte y los desesperados de otra. El Norte se cierra y está lleno de odios. Del Norte hay que ir saliendo (Martí, 1963, II: 367-8).

Resultaría difícil encontrar un pronóstico más clarividente del siglo de la América europea, así como de la necesidad de encontrar una alternativa frente al mismo.

Según Martí, dicha alternativa reside en la unificación de nuestra América y en la afirmación de su autonomía frente a los Estados Unidos. En un texto que data de 1894, Martí escribe: «De nuestra sociología se sabe poco, y de esas leyes, tan precisas como esta otra: los pueblos de América son más libres y prósperos a medida que más se apartan de los Estados Unidos» (1963, VI: 26-7). Pero más ambiciosa y utópica resulta ser la alternativa de Oswald de Andrade:

> Queremos que la revolución caribeña sea más grande que la misma Revolución Francesa. Que sea la unificación de todas las rebeliones eficaces que se hayan emprendido en nombre del ser humano. Sin nosotros Europa ni siquiera hubiera logrado alcanzar su precaria declaración de los derechos del hombre (Andrade, 1990: 48).

Para Martí, en resumen, la exigencia por la igualdad sirve de fundamento para la lucha en contra de la diferencia asimétrica, al igual que la exigencia por la diferencia sirve de base para emprender la lucha en contra de la igualdad asimétrica. El único tipo legítimo de canibalización de la diferencia (la antropofagia de Andrade) es el practicado por los subordinados, ya que únicamente a través de él le es posible a Calibán reconocer su propia diferencia frente a las diferencias asimétricas que le han sido impuestas. En otras palabras, el antropófago de Andrade digiere conforme a las necesidades de sus propias tripas.

El ethos barroco: prolegómeno a un nuevo derecho cosmopolita

La idea de nuestra América no es simplemente el ejercicio intelectual de discusión en los recintos y salones que le inyectó tanto vigor a la cultura latinoamericana en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de un proyecto político, o mejor, de un conjunto de proyectos aunados por el compromiso para con los objetivos allí contenidos. Ese fue el compromiso que le acarreó el exilio a Martí y tiempo más tarde su muerte en la lucha por la independencia de Cuba. Como luego lo diría Oswald de Andrade a manera de epigrama: «En contra de las elites vegetales. En contacto con la tierra» (Andrade, 1990: 49). Pero antes de que se convierta en un proyecto político, es importante recordar que nuestra América es una forma de expresión tanto del sujeto como de la sociedad. Es una manera de ser y de vivir permanentemente en un estado de transición y de transitoriedad, creando espacios de frontera, siguiendo acostumbrados al riesgo –con el cual se ha convivido por muchos años, tiempo antes de la invención de la «sociedad del riesgo» (Beck, 1992)–, al hecho de subsistir bajo expectativas bastante inestables en aras de mantener vivo un optimismo visceral frente a la potencialidad colectiva. Este fue el optimismo que hizo que Martí sostuviera acerca del pesimismo cultural vienés de finales del siglo XIX: «gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador» (1963, VI: 17). El mismo tipo de optimismo llevó a Andrade a exclamar: «La alegría resiste contra todo» (1990: 51).

Mientras la dimensión individual y social de nuestra América guarda cercanía con el pensamiento utópico, mantiene diferencias ostensibles con el pensamiento legalista e institucional. Por utopía quiero decir la exploración, mediante la imaginación, de nuevas formas de oportunidad y voluntad humanas. Asimismo, entiendo por ella la posibilidad de cotejar, a través de la imaginación, las necesidades de lo que sea que exista –simplemente porque existe– para lograr acceder a un escenario radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar y del que toda la humanidad tiene derecho a formar parte (Santos, 1995: 479). Este tipo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo a Echeverría (1994), el ethos barroco[4].

Ya sea como manifestación artística o como un período histórico, el barroco, específicamente hablando, es más un fenómeno mediterráneo y

---

4 El ethos barroco que aquí propongo es bastante diferente al expuesto por Lash en su texto «Baroque melancholy» («La melancolía barroca») (1999, 30). Nuestras diferencias se deben en parte a la disparidad de los lugares en los que basamos nuestro análisis, Europa en el caso de Lash, Latinoamérica en mi caso.

latino, una forma excéntrica de modernidad, es el Sur del Norte, para decirlo de alguna manera. En gran medida su excentricidad se deriva del hecho de que el barroco tuvo lugar en países y en momentos históricos en donde el centro del poder era débil y trataba de simular su fragilidad mediante la exageración de una sociabilidad conformista. La ausencia relativa de un poder central dotó al barroco de un carácter abierto y no acabado que permitió el acrecentamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia. Debido a su excentricidad y a su exageración, el centro se reprodujo a sí mismo como si estuviera ubicado en los límites de la periferia. Me refiero a la imaginación centrífuga que se vuelve más robusta mientras más lejos estemos de las periferias internas del poder europeo y más cerca permanezcamos a las periferias externas de Latinoamérica. Toda Latinoamérica fue colonizada por centros débiles, a saber, Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico de poder solo por un breve lapso que transcurrió entre los siglos XV y XVI. Por su parte, España inició el descenso de su apogeo un siglo más tarde. Desde el siglo XVII en adelante las colonias de una u otra forma fueron dejadas a su suerte, lo cual configuró una marginalización que hizo posible una originalidad cultural y social específica, ya sea altamente codificada, o caótica, o erudita, o vernácula, o ilegal u oficial. Este mestizaje se arraigó de un modo tan profundo en las prácticas sociales de estos países que vendría a ser considerado como la base de un ethos cultural que es típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta el presente. Es así como esta forma de barroco, al ser la manifestación extrema de la debilidad del centro, se constituye en un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema.

El barroco, en tanto época de la historia europea, se considera como un tiempo de crisis y de transición. Me refiero a la crisis económica, social y política que fue particularmente evidente en el caso de los poderes que impulsaron la primera fase de la expansión europea. Incluso en el caso de Portugal, la crisis implicó pérdida de independencia. Por razones relacionadas con la sucesión de las monarquías, Portugal fue anexada a España en 1580, y solo logró ganar su independencia nuevamente en 1640. Asimismo la monarquía española, especialmente bajo Felipe IV (1621-65), sufrió una seria crisis financiera que en realidad también se constituyó en una crisis política y cultural. Como Maravall lo señaló, la crisis comenzó con una cierta conciencia de incomodidad e inquietud que «se hizo más aguda en cuanto el tejido social se vio más afectado» (1990: 57). En tiempos

como esos, por ejemplo, los valores y las conductas son puestos en tela de juicio, la estructura de clases sufre determinados cambios, el bandolerismo y las conductas desviadas se incrementan en general, y la rebelión y la sedición se erigen como amenazas permanentes. En realidad se trata de un tiempo de crisis, pero también de un tiempo de transición hacia nuevos tipos de escenarios sociales –los cuales lograron configurarse como consecuencia de un capitalismo emergente y de un nuevo paradigma científico– y hacia nuevos modos de dominación política, basada no solo en la coerción, sino también en la integración cultural e ideológica. En gran medida la cultura barroca se constituyó en uno de dichos instrumentos orientados hacia la consolidación y la legitimación del poder. No obstante, lo que me parece incitante de la cultura barroca es su elemento de subversión y de excentricidad, la debilidad de los centros de poder que buscan obtener legitimación dentro de su seno, el espacio de originalidad y de imaginación que allí toma lugar y la turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura. La configuración de la subjetividad barroca que me propongo desarrollar en estas líneas consiste en un *collage* de materiales históricos y culturales, algunos de los cuales técnicamente no pueden considerarse como pertenecientes al período barroco.

La subjetividad barroca coexiste cómodamente con la suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos. Como subjetividad en transición, depende tanto del agotamiento como de la absorción de los cánones. Su temporalidad privilegiada consiste en una transitoriedad sempiterna. Asimismo, carece de las certezas obvias que se siguen de las leyes universales –de la misma forma en que el estilo barroco carecía del universalismo clásico propio del Renacimiento–. Debido a que es incapaz de proyectar su propia repetición *ad infinitum*, la individualidad barroca concentra su atención en lo local, lo particular, lo momentáneo, lo efímero y lo transitorio. Pero lo local no es asumido de una forma localista, esto es, no es experimentado como si se tratara de una ortotopía; a partir de lo local, en cambio, se aspira a crear otro lugar, una heterotopía, o incluso una utopía. Y ya que lo local surge de un sentimiento profundo de vacuidad y de desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes, la comodidad que es facilitada desde dicha instancia no consiste en una comodidad relajada, sino en un sentido de dirección. Aquí, de nuevo, podemos constatar un contraste con el Renacimiento, como Wölfflin nos lo enseña: «en contraste con el Renacimiento, que buscó la permanencia y el reposo en todo, el barroco desde su primer momento tuvo un *sentido de dirección* definido» (Wölfflin, 1979: 67).

La subjetividad barroca es contemporánea con todos los elementos que la componen, y por lo tanto guarda en su seno un desdén por el evolucionismo moderno. Así, podríamos sostener, la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. Y la interrupción resulta importante por dos motivos: permite que se desate tanto la conciencia como la sorpresa. La conciencia no es otra cosa que la autoconciencia suscitada por la falta de mapas (sin mapas que guíen nuestro camino, debemos pisar con el doble de cuidado). Sin una autoconciencia en un desierto de cánones, el desierto por sí solo se convierte en un escenario canónico. Pero la sorpresa, por su parte, realmente consiste en el suspenso. Ella se sigue de la suspensión que ha sido aprehendida por la interrupción. Mediante la suspensión momentánea de su ser, la individualidad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión. «La técnica barroca», sostiene Maravall, consiste en «suspender el arrojo de tal forma que se le impulse, luego de ese momento de pausa, a proyectarse de una manera más efectiva con la ayuda de aquellas fuerzas que se encuentren retenidas y concentradas» (Maravall, 1990: 445).

De esta manera, la interrupción provoca la presencia del asombro y de la novedad, e impide la clausura y la completitud. De aquí el carácter abierto y no acabado de la dimensión social del barroco. La capacidad de asombro, sorpresa y novedad es la energía que precipita la lucha por un anhelo plenamente convincente, en tanto el mismo jamás podrá ser totalmente realizado. El objetivo del estilo barroco, señala Wölfflin, «no es lograr representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso incompleto así como un momento hacia su realización» (Wölfflin, 1979: 67).

De otra parte, la subjetividad barroca mantiene una relación bastante especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana: es fractal. La suspensión de las formas es un resultado de los usos extremos a los que ellas son sometidas: se trata de la *extremosidad* de Maravall (1990: 421). En lo que a la subjetividad barroca concierne, las formas son el ejercicio de la libertad por excelencia. La gran importancia que reviste el ejercicio de la libertad justifica que las formas sean consideradas con extrema seriedad, aun cuando el extremismo puede resultar en la destrucción de las formas mismas. La razón por la cual Miguel Ángel es correctamente considerado como uno de los antepasados del barroco radica, según Wölfflin, «en el hecho de que él trataba las formas con violencia, con una seriedad terrible que solamente podía encontrar expresión en lo amorfo» (Wölfflin, 1979: 82). Esto es lo que los contemporáneos de Miguel Ángel llamaban *terribilità*. El extremismo en el uso de las formas encuen-

tra su fundamento en una voluntad de grandiosidad que también es la voluntad de asombro tan bien descrita por Bernini: «Que nadie me hable acerca de lo que es pequeño» (Tapié, 1988, II: 188). El extremismo puede ser desplegado de múltiples maneras, para destacar la simplicidad, incluso el ascetismo, o también la exuberancia o la extravagancia, como Maravall lo ha señalado. El extremismo barroco permite que surjan rupturas de continuidades aparentes y mantiene las formas en un estado de bifurcación permanentemente inestable, en términos de Prigogine (1996). Uno de los ejemplos más elocuentes es la obra «El éxtasis místico de Santa Teresa», de Bernini. En esta escultura, la expresión de Santa Teresa es manifestada de tal forma que la representación de religiosidad más intensa de la santa es la representación profana de una mujer disfrutando un orgasmo profundo. La representación del temor se desliza subrepticiamente hacia la representación de lo sacrílego. El extremismo de las formas, por sí solo, permite que la subjetividad barroca tenga la turbulencia y el entusiasmo necesarios para continuar en la lucha por las causas emancipatorias, en un mundo en donde la emancipación ha colapsado o ha sido absorbida por la regulación hegemónica. Hablar de extremismo es referirse a una excavación arqueológica realizada sobre un magma regulatorio, con el objeto de alentar fuegos emancipatorios, sin importar qué tan tenues sean sus rescoldos.

Pero el mismo extremismo que producen las formas, también se las devora. Esta voracidad se muestra de dos formas: el *sfumato* y el *mestizaje*. En la pintura barroca el *sfumato* era la indefinición de siluetas y colores presente entre los objetos, como las nubes y las montañas, o la mar y el cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree espacios de cercanía y de familiaridad entre inteligibilidades de diversa índole, haciendo de esta forma que los diálogos interculturales sean posibles y deseables. Por ejemplo, únicamente acudiendo al *sfumato* se vuelve factible darle forma a aquellas configuraciones en donde se combinan los derechos humanos occidentales con otro tipo de concepciones sobre la dignidad humana existentes en otras culturas (Santos, 2002). La coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra y sus fragmentos flotantes en cualquier dirección permanecen abiertos a la presencia de nuevas invenciones y coherencias de formas multiculturales inéditas. El *sfumato* es como un imán que orienta formas fragmentarias hacia nuevas direcciones y constelaciones, apelando a sus contornos más frágiles, irresolutos, e inconclusos. El *sfumato* es, en resumen, una militancia vulnerable.

El *mestizaje*, por su parte, es la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado. Mientras el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y la recuperación de los fragmentos, el *mestizaje* funciona a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* mora en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, para así acceder a la construcción de una lógica nueva. Este proceso de construcción y destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder presentes en las formas culturales iniciales (esto es, en los grupos sociales que las desarrollaban), y es debido a esto que la subjetividad barroca favorece los *mestizajes* en donde las relaciones de poder son reemplazadas por una autoridad compartida (autoridad *mestiza*). Latinoamérica ha facilitado la formación de un suelo particularmente fértil para el surgimiento del *mestizaje*, por lo cual esta región se puede considerar como uno de los territorios de exploración más importantes para la construcción de la subjetividad barroca[5].

El *sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que denomino, siguiendo a Fernando Ortiz, como transculturización. En su libro *Contrapunteo cubano*, publicado en 1940 y cuya fama es bien merecida, Ortiz propone la noción de transculturización para identificar la síntesis resultante de los procesos de desculturización y neoculturización altamente complejos que desde siempre han caracterizado a la sociedad cubana. Para él, los choques y los descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa habían venido ocurriendo de manera prolongada a lo largo de cuatro milenios, se dieron en Cuba mediante variaciones súbitas durante los últimos cuatro siglos (1973: 131). Las transculturizaciones precolombinas que tomaron lugar entre los aborígenes del paleolítico y el neolítico fueron seguidas por muchas otras luego de la presencia del «vendaval» europeo. Estos procesos se dieron entre varios tipos de culturas europeas, así como entre éstas y diversas culturas asiáticas y africanas. Según Ortiz, lo que caracteriza a Cuba desde el siglo XVI en adelante es el hecho de que sus pueblos y culturas fueron en su totalidad invasores, personas foráneas,

5 Entre otros, véase Alberro (1992), Pastor *et al*. (1993). Respecto al barroco brasileño, Coutinho (1990: 16) se refiere a un «*mestiçajem* barroco complejo». Véase también el concepto del «Atlántico Negro» (Gilroy, 1993), empleado para expresar el mestizaje que caracteriza la experiencia de vida cultural negra, una experiencia que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica, sino todas ellas al mismo tiempo. En el mundo de habla portuguesa, el *Manifiesto antropófago*, de Oswald de Andrade, continúa siendo la obra más notable sobre el tópico del mestizaje.

quienes habían sido desarraigados de su cuna de origen, atraídos por procesos de separación y de transplante hacia una nueva cultura que de esta manera sería forjada (1973: 132). Esta evolución de constantes desajustes y de una transitoriedad persistente permitió que tomaran lugar nuevas constelaciones culturales, las cuales no podían ser reducidas a la suma de los diferentes fragmentos que habían contribuido a su generación. El aspecto positivo de este incesante proceso de transición entre las culturas es lo que Ortiz ha llamado transculturización. Para vigorizar este carácter positivo y novedoso, prefiero referirme a *sfumato* en lugar de desculturización, y a *mestizaje* en lugar de neoculturización. Así, la noción de transculturización hace referencia a la voracidad y al extremismo con que la dimensión social del barroco incorpora las diversas formas culturales. Esta voracidad y extremismo, como referentes de sí mismos, se encuentran notoriamente presentes en el concepto de antropofagia desarrollado por Oswald de Andrade.

El extremismo con el que la individualidad barroca recrea las formas, hace énfasis en la artificiosidad retórica de las prácticas, los discursos y los modos de inteligibilidad. El artificio (*artificium*) es la base sobre la que reposa la subjetividad suspendida entre diversos fragmentos. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma, cuando quiera que las dimensiones sociales que ella conduce tiendan a transformarse en microortodoxias. A través del artificio la subjetividad barroca resulta lúcida y subversiva al mismo tiempo, tal y como el banquete barroco tan bien lo ilustra. La importancia del banquete en la cultura barroca, tanto en Europa como en Latinoamérica, se encuentra bien documentada[6]. El banquete convirtió a la cultura barroca en el primer ejemplo de una cultura de masas en la modernidad. Su carácter ostentoso y de regocijo fue utilizado por los poderes políticos y eclesiásticos como representación de su grandeza, para así reforzar su control sobre las mismas masas. No obstante, a partir de sus tres componentes básicos –desproporción, hilaridad y subversión– el banquete barroco guarda consigo un potencial emancipador.

El banquete barroco se encuentra fuera de toda proporción: requiere una inversión ingente de esfuerzos que, no obstante, son consumados en un momento fugaz y en un espacio bastante limitado. Como Maravall lo afirma:

6 Sobre el banquete barroco en México, véase León (1993), y en Brasil (Minas Gerais) véase Ávila (1994). La relación entre el banquete –particularmente el banquete barroco– y el pensamiento utópico continúa siendo un tema para ser explorado. Sobre la relación entre *fouriérisme* y *la société festive*, véase Desroche (1975).

> es empleada una cantidad abundante de materiales costosos, es desplegado un esfuerzo considerable, largos preparativos tienen lugar, un dispositivo complicado es puesto en marcha, todo esto solo para obtener algunos efectos de una extremada corta duración, ya sea en forma de placer o a manera de sorpresa (Maravall, 1990: 488).

Sin embargo, la desproporción genera un tipo de intensificación particular que, a su vez, hace surgir la voluntad del movimiento, la tolerancia por el caos y el gusto por lo inextricable, sin lo cual la lucha por la transición paradigmática no tendría lugar.

La desproporción hace que el asombro, la sorpresa, el artificio y la novedad sean posibles. Pero, sobre todo, ella hace que la distancia díscola y la hilaridad se vuelvan factibles. Ya que la hilaridad no es fácilmente codificable, la modernidad capitalista emprendió batalla en contra de la alegría, por lo cual la risa o la hilaridad empezaron a ser consideradas como algo frívolo, impropio, excéntrico, si no blasfemo. La risa únicamente empezó a ser admitida en contextos altamente codificados de la industria del entretenimiento. Este fenómeno también puede ser constatado en los movimientos sociales modernos anticapitalistas (partidos laboristas, sindicatos e incluso los nuevos movimientos sociales), los cuales han proscrito la risa y el juego por temor a que perturben la seriedad de la resistencia. Al respecto resulta particularmente interesante el caso de los sindicatos, cuyos activistas seminales gozaban de una fuerte amalgama de elementos lúdicos y festivos (los banquetes de los trabajadores) que, no obstante, fueron paulatinamente coartados, hasta que al final la actividad sindical se convirtió en una empresa fatalmente seria y profundamente antierótica. La proscripción de la risa y del juego es parte de lo que Max Weber denominó el *Entzäuberung* del mundo moderno.

La reinvención de la emancipación social, la cual, de acuerdo con lo que sugiero, puede ser alcanzada al escrutar la forma de interacción social (sociabilidad) del barroco, se orienta hacia una nueva invocación al sentido común, que de suyo presupone la carnavalización de las prácticas sociales emancipatorias, así como el erotismo de la risa y el juego. Como Oswald de Andrade lo manifestó: «La alegría resiste contra todo» (1990: 51). La carnavalización de las prácticas sociales guarda una dimensión de autoconciencia significativa: ella hace que la descanonización y la subversión de dichas prácticas sean posibles. Una práctica descanonizadora que no comprenda cómo descanonizarse a sí misma, fácilmente puede caer en la ortodoxia. De igual forma, una actividad subversiva que

no sepa cómo subvertirse a sí misma, fácilmente puede caer en la rutina regulatoria.

Y ahora, finalmente, el tercer rasgo emancipador del banquete barroco: la subversión. Al carnavalizar las prácticas sociales, el banquete barroco despliega un potencial subversivo que se acrecienta más en cuanto el banquete mismo toma mayor distancia de los centros de poder. Dicho elemento subversivo siempre está allí, incluso cuando los propios centros de poder resultan ser los promotores del banquete. Así, no resulta sorprendente que este rasgo subversivo fuera mucho más notorio en las colonias. Al escribir acerca del carnaval en 1920, el reconocido intelectual peruano Mariátegui señaló que, aun cuando había sido una instancia apropiada para la burguesía, el carnaval en realidad era un escenario revolucionario. Ello es así, concluye, debido a que al convertir a la burguesía en un juego de vestidos de armario, el carnaval se constituyó en una parodia implacable sobre el poder y el pasado (Mariátegui, 1974: 127). García de León también describe la dimensión subversiva de los banquetes barrocos y de las procesiones religiosas en el puerto mexicano de Veracruz en el siglo XVII. Al frente marchaban los dignatarios más selectos del Virreinato –los políticos, el clero y los militares– con todas sus insignias reales atalajadas. Al final de la procesión venía el pueblo, imitando a la alta alcurnia tanto en modales como en vestuario, y por lo tanto provocando risa y diversión entre los espectadores (León, 1993). Esta inversión simétrica del inicio y del final de la procesión es una metáfora cultural del mundo al revés, que fue típica de la sociedad de Veracruz de ese entonces: las «mulatas» se vestían como reinas, los esclavos con atuendos de seda, las prostitutas aparentaban ser mujeres decentes y las mujeres decentes pretendían ser prostitutas. Había portugueses africanizados y españoles aindiados[7]. Este mismo mundo al revés es celebrado por Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago*:

> Pero jamás hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros [...] solo en donde hay misterio no hay lugar para el determinismo. Pero, ¿qué tenemos que hacer con esto? Nunca hemos sido catequizados. Vivimos bajo un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém-Pará (Andrade, 1990: 48).

7 Ávila concuerda en este punto, pero enfatizando el aspecto de la mezcla entre la religión y los motivos considerados como salvajes: «Entre las hordas de negros tocando gaitas, tambores, pífanos y trompetas, también habría, por ejemplo, un excelente «imitador» germano rompiendo el silencio del aire con el llamativo sonido del clarinete, mientras los creyentes blandían devotamente estandartes o imágenes religiosas» (1994: 56).

En el banquete la subversión es codificada, debido a que la misma transgrede el orden pero al mismo tiempo conoce el lugar de dicho orden y no lo cuestiona. Aun así, el código mismo es subvertido por los *sfumatos* que se encuentran entre el banquete y la interacción social cotidiana. En las periferias la transgresión es casi una necesidad. Se trata de una transgresión porque no sabe cómo ser orden, aun cuando sabe que el orden existe. Es debido a esto que la individualidad barroca privilegia las fronteras y las periferias como campos para la reconstrucción del ímpetu emancipatorio.

Todas estas características convierten la sociabilidad generada por la subjetividad barroca en un tipo de sociabilidad o interacción social subcodificada: algo caótica, inspirada por una imaginación centrífuga, localizada entre la desesperación y el vértigo. Este es el tipo de sociabilidad que celebra la revolución y que a su vez revoluciona la celebración. Esta sociabilidad no podría ser más que emotiva y pasional, el rasgo que más distingue a la subjetividad barroca de la alta modernidad, o de la primera modernidad en las palabras de Lash (1999). La racionalidad de la alta modernidad, especialmente luego de Descartes, proscribe las emociones y las pasiones como obstáculos para el progreso del conocimiento y de la verdad. La racionalidad cartesiana, señala Toulmin, exige ser «intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente implacable» (Toulmin, 1990: 198). Pocos aspectos de la vida humana y de las prácticas sociales encajan en dicha concepción de la racionalidad, pero aun así resulta bastante atractiva para aquellos que aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales. Hirschman, en su oportunidad, expuso claramente las afinidades alternativas que se dan entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente. A medida que los intereses de la gente y de los grupos empezaron a concentrarse alrededor de las ventajas económicas, los intereses que antes habían sido considerados pasiones comenzaron a ser lo opuesto a dichas pasiones e incluso los domadores de las mismas. De allí en adelante, indica Hirschman, «empezó a ser asumido o esperado que, al perseguir sus intereses, los seres humanos fueran firmes, unidimensionales en pensamiento y metódicos, en claro contraste con el comportamiento estereotipado que identifica a los humanos como seres aturdidos y cegados por sus pasiones» (Hirschman, 1977: 44). Por supuesto, el objetivo consistía en crear una personalidad humana «unidimensional». Y Hirschman concluye: «[E]n resumen, se supone que el capitalismo tenía que alcanzar exactamente aquello que muy pronto sería denunciado como su peor rasgo» (1977: 132).

Las recetas cartesiana y capitalista resultan de poca utilidad para la reconstrucción de una personalidad humana que guarde consigo la capacidad y el deseo de acceder a la emancipación social. El significado de las luchas emancipatorias de principios del siglo XXI no puede ser deducido ni del conocimiento demostrativo ni tampoco de una estimación de los intereses involucrados. Así, la excavación emprendida por la subjetividad barroca en este ámbito, más que en cualquier otro, debe centrarse en las tradiciones ajenas o que fueron eliminadas por la modernidad. Esto es, debe fijar su atención en las instancias que tomaron lugar en las periferias físicas o simbólicas, en donde el control de las instancias hegemónicas era más débil –aquellas que se constituyeron como las Veracruces de la modernidad–, o, si retrocedemos en el tiempo, en aquellas instancias más caóticas de la modernidad que surgieron antes de la oclusión cartesiana. Por ejemplo, la subjetivididad barroca busca obtener inspiración de manos de Montaigne, específicamente de la inteligibilidad erótica y concreta que caracterizó su vida. En su ensayo «Sobre la experiencia», luego de afirmar que odiaba los remedios que resultaban más nocivos que la enfermedad, Montaigne escribió:

> Ser víctima de un cólico y abstenerse del placer de comer ostras son dos males en lugar de uno. La enfermedad nos apuñala en un costado, la dieta en el otro. Y ya que existe el riesgo de incurrir en error permítasenos, por pura preferencia, emprender la búsqueda por el placer. El mundo se orienta en la dirección contraria y considera que nada es útil si no es a su vez doloroso; la facilidad despierta sospechas (Montaigne, 1958: 370).

Como Cassirer (1960, 1963) y Toulmin (1990) han precisado respecto al Renacimiento y la Ilustración, cada época generó una individualidad que resulta congruente con nuevos desafíos intelectuales, sociales, políticos y culturales. El ethos barroco es la piedra angular de una forma de subjetividad y de sociabilidad que se encuentra interesada y capacitada para confrontar las formas hegemónicas de globalización y, por lo tanto, para abrirle espacio a otro tipo de opciones contrahegemónicas. Estas opciones no se encuentran en un estado de plena realización y no pueden, por ellas mismas, hacernos pensar en el advenimiento de una nueva era. Pero son lo suficientemente consistentes como para suministrar los cimientos que le sirvan de base a la idea de que estamos ingresando en un período de una transición paradigmática, una era de paso y, por lo tanto, un tiempo decidi-

do a seguir el impulso del *mestizaje*, del *sfumato*, de la hibridación y de todos los otros rasgos que le he atribuido al ethos barroco y, con ello, a nuestra América. La credibilidad progresiva que ha sido obtenida por las formas de individualidad y de sociabilidad nutridas por dicho ethos, gradualmente se convertirá en nuevos tipos de normatividades intersticiales. Tanto Martí como Andrade tenían en mente un nuevo tipo de derecho y una nueva clase de derechos individuales. Para ellos el derecho a la igualdad suponía el derecho a la diferencia, así como el derecho a la diferencia llevaba en su seno el derecho a la igualdad. La metáfora de la antropofagia ofrecida por Andrade es un llamado para que se materialice dicha clase de interlegalidad compleja. Ella es formulada desde la perspectiva de una diferencia subalterna, la cual es el único «otro» que fue reconocido por la alta modernidad eurocéntrica. Los fragmentos normativos intersticiales congregados en nuestra América proveerán las semillas para que nazca un nuevo derecho «natural», un derecho desde abajo localizado en las calles, donde la supervivencia y la transgresión creativa se funden en un patrón cotidiano.

En lo que sigue desarrollaré la idea de esta nueva normatividad en donde la redistribución y el reconocimiento se unen para erigir nuevos proyectos detallados y emancipatorios, los cuales he denominado *nuevos manifiestos*. Pero antes de eso quisiera reparar por un momento en las dificultades que confrontó el proyecto de nuestra América a lo largo del siglo XX. Su elucidación ayudará a iluminar las tareas emancipatorias que aún están por hacer en el siglo XXI.

La contrahegemonía en el siglo XX

El siglo de nuestra América fue un siglo de posibilidades contrahegemónicas. Muchas de ellas siguieron tradiciones de otras partes en el siglo XIX, luego de la independencia de Haití en 1804. Entre dichas posibilidades debemos incluir la Revolución Mexicana de 1910; el movimiento indígena liderado por Quintín Lame en Colombia en 1914; el movimiento sandinista de Nicaragua en los años 20 y 30, y su triunfo en los 80; la democratización radical de Guatemala en 1944; el surgimiento del peronismo en 1946; el triunfo de la Revolución Cubana en 1959; el ascenso de Allende al poder en 1970; el movimiento de los campesinos sin tierra en el Brasil desde los años 80; el movimiento zapatista en México desde 1994.

La mayoría abrumadora de estas experiencias emancipatorias fueron dirigidas en contra del siglo de la América europea o, al menos, tenían

como antecedentes las ambiciones y las ideas hegemónicas del mismo. De hecho, el laboratorio de experimentación de la hegemónica y neoliberal globalización estadounidense, que hoy día se extiende por todo el globo, fue nuestra América, en los albores del siglo XX. Ya que se le permitió formar parte del nuevo mundo al mismo nivel que la América europea, nuestra América fue forzada a ser el mundo más nuevo de dicha América europea. Este privilegio perverso convirtió a nuestra América en un campo fértil para la aparición de experiencias emancipatorias, cosmopolitas y contrahegemónicas, tan estimulantes como dolorosas, tan fervorosas en sus promesas como frustrantes en su cumplimiento.

¿Qué falló en el siglo americano de nuestra América y por qué? Sería una tontería intentar realizar un inventario frente a un futuro tan abierto como el nuestro. No obstante, me atreveré a esbozar algunas ideas, que en realidad tratan de dar cuenta más del futuro que del pasado. En primer lugar, vivir en medio de las «entrañas del monstruo» no es un asunto fácil. Ello facilita un conocimiento más profundo sobre la bestia, como Martí muy bien lo demostró, pero, de otra parte, vuelve verdaderamente difícil el salir a flote con vida, incluso cuando uno le presta atención a la advertencia de Martí: «del Norte hay que ir saliendo» (Martí, 1963, II: 368). De acuerdo con mi línea de pensamiento, nuestra América ha sido doblemente vivificante dentro de las entrañas del monstruo: primero, porque ella comparte con la América europea el continente que ésta desde siempre ha considerado como un espacio vital y una zona privilegiada de influencia; segundo, porque, como Martí lo afirma en «Nuestra América», «nuestra América es la América trabajadora» (1963, VI: 23) y, por lo tanto, en sus relaciones con la América europea, comparte las mismas tensiones y desventuras que han atiborrado las relaciones entre los trabajadores y los capitalistas. En este último sentido, nuestra América no ha fracasado más allá de lo que ha sido el caso de todos los trabajadores alrededor del mundo en su lucha en contra del capital.

Mi segunda idea es que nuestra América no tuvo que luchar únicamente en contra de la incursión imperial de su vecino del Norte. Los Estados Unidos tomaron el control e hicieron del Sur su casa, no solo interactuando con los nativos sino convirtiéndose en un nativo, en la persona de las elites locales y de sus alianzas transnacionales con los intereses estadounidenses. El Próspero del Sur se hizo presente en el proyecto político y cultural de Sarmiento, en los intereses de la burguesía agraria e industrial –especialmente después de la Segunda Guerra Mundial–, en las dictaduras militares de los años 60 y 70, en la lucha en contra de la amena-

za comunista y en los drásticos ajustes estructurales del neoliberalismo. En este sentido, nuestra América tuvo que depender y permanecer atrapada en la América europea, tal y como fue el caso de Próspero y Calibán. Es por esto que la violencia latinoamericana ha tomado de modo más frecuente la forma de guerra civil que la forma propia de la tensión que se dio en Bahía Cochinos.

La tercera idea tiene que ver con la ausencia de hegemonía en el campo contrahegemónico. A la vez que resulta un instrumento crucial para la dominación de clase en las sociedades complejas, el concepto de hegemonía resulta igualmente crucial dentro de las luchas emprendidas en contra de dicha dominación. Entre los grupos oprimidos y dominados debe surgir uno capaz de convertir sus intereses específicos de emancipación en los intereses comunes de todos los oprimidos, para de esta manera tornarse en el hegemónico. Gramsci, vale la pena recordarlo, estaba convencido de que los trabajadores constituían dicho grupo. Sabemos que eso no fue lo que ocurrió en el mundo capitalista, mucho menos hoy en comparación con el tiempo de Gramsci, y muchísimo menos en nuestra América comparada con Europa o con la América europea. Las luchas y los movimientos indígenas, de campesinos, de trabajadores, o de *petit bourgeois* siempre se presentan de manera aislada, entrando en pugna los unos contra los otros, sin que jamás se contemple la teoría de la traducción ni se tengan en cuentan las prácticas del *Manifiesto* arriba referidas. Una de las debilidades de nuestra América, ciertamente advertida en la obra de Martí, fue la de sobreestimar la colectividad de intereses, así como las posibilidades de congregación alrededor de los mismos. En lugar de acceder a la unidad, nuestra América sufrió un proceso de balcanización. Ante esta fragmentación, la unión de la América europea se volvió más eficaz. La América europea se congregó alrededor de la idea de una identidad nacional al igual que de un destino manifiesto: una tierra prometida que estaba destinada a hacer cumplir sus promesas sin importar el costo para las personas que quedaban por fuera de ella.

Mi idea final guarda relación con el propio proyecto cultural de nuestra América. En mi opinión, de manera contraria a los deseos de Martí, la universidad europea y norteamericana jamás le concedió vía plena al desarrollo de la universidad americana. Así lo atestigua:

> ... el patético bovarismo de escritores y académicos [...] que condujo a que algunos latinoamericanos [...] se imaginaran a sí mismos como metropolitanos en exilio. Para ellos, una obra producida en su esfera

> inmediata [...] ameritaba su interés solo cuando la misma había recibido la aprobación de la metrópolis, un tipo de aprobación que les proporcionaba el punto de vista desde el cual juzgar dicha obra (Fernández Retamar, 1989: 82).

En contravía a lo sostenido por Ortiz, la transculturización nunca fue total. En realidad, resultó socavada por diferencias de poder suscitadas entre los distintos componentes que contribuyeron a su configuración. Por mucho tiempo, y quizás más hoy día, en una época de una vertiginosa transculturización desterritorializada encubierta bajo el ropaje de la hibridación, las preguntas acerca de la desigualdad en el poder aún permanecen sin resolver: ¿quién hibrida a quién y en qué? ¿Con cuáles resultados? ¿Y en beneficio de quién? ¿Qué cosas, en el proceso de transculturización, no fueron más allá de la desculturización o el *sfumato* y por qué? Si bien es cierto que la mayoría de culturas fueron invasoras, no es menos cierto que algunas invadieron como amos, mientras otras lo hicieron como esclavos. Quizás no resulta arriesgado hoy día, sesenta años después, pensar que el optimismo antropófago de Oswald de Andrade era exagerado: «pero ningún guerrero de las Cruzadas vino. Solo fugitivos de una civilización a quienes nos estamos devorando, pues somos tan fuertes y vengativos como los Jabuti» (Andrade, 1990: 50).

El siglo de la América europea terminó de manera triunfal, convirtiéndose en el protagonista de la última encarnación del sistema mundial capitalista –y de la globalización hegemónica–. Por el contrario, el siglo americano de nuestra América concluyó de manera desconsolada. Latinoamérica ha terminado importando muchos de los males que Martí había visto dentro de las entrañas del monstruo y, así, la enorme capacidad emancipatoria que ha surgido en su suelo –como lo evidencian los movimientos de Zapata y de Sandino, los movimientos de indígenas y de campesinos, Allende en 1970 y Fidel en 1959, los movimientos sociales, el movimiento de los sindicatos gremiales ABC, la participación ciudadana en el diseño y distribución del presupuesto en varias ciudades brasileñas, el movimiento de los campesinos sin tierra así como la gesta zapatista– o bien ha fracasado o bien cuenta con un futuro incierto. Esta incertidumbre tiende a ser cada vez más acuciante, pues resulta previsible que si la extrema polarización en la distribución de la riqueza mundial ocurrida en las últimas décadas se sigue presentando, la misma requerirá la configuración de un sistema de represión mundial aún más despótico que el actualmente imperante. Con un notable sentido vidente, Darcy Ribeiro escribió en 1979: «Los medios de represión que se requie-

ren para mantener este sistema amenazan con imponerle a los pueblos regímenes tan rígidos y despóticamente eficientes, como nunca antes se había visto en la historia de la inequidad» (1979: 40). Por ello no resulta sorprendente que en las últimas décadas el ambiente social e intelectual latinoamericano se haya visto invadido por una oleada de ideas caracterizadas por un pensamiento cínico, por un pesimismo cultural que resulta manifiestamente inaudito desde el punto de vista de nuestra América.

Las posibilidades contrahegemónicas del siglo XXI

A la luz del análisis precedente, la pregunta que debe ser formulada es si nuestra América puede de hecho seguir simbolizando la voluntad utópica de emancipación y de globalización contrahegemónica, basada en la implicación mutua de la igualdad y la diferencia. Mi respuesta es afirmativa, pero depende de la siguiente condición: nuestra América debe ser desterritorializada y transformada en la metáfora de lucha por las víctimas de la globalización hegemónica en donde quiera que ellas estén, ya sea en el Norte o en el Sur, en el Oriente o en el Occidente. Si repasamos las ideas fundacionales de nuestra América, observaremos que las transformaciones de las últimas décadas han creado las condiciones para que hoy día dichas ideas surjan y prosperen en otras partes del mundo. Examinemos algunas de ellas. En primer lugar, el incremento exponencial de las interacciones adelantadas a través de las fronteras –aquellas de los migrantes, de los estudiantes, de los refugiados, así como de los ejecutivos y los turistas– está dando lugar a nuevas formas de mestizaje, de antropofagia y de transculturización a lo largo y ancho del mundo. El orbe se ha convertido paulatinamente en un mundo de invasores escindidos de un lugar de origen en el que jamás estuvieron o en el que, si llegaron a habitar, sufrieron la experiencia primigenia de ser invadidos. En contravía a un posmodernismo celebratorio, se debe prestar más atención de la que fue concedida en el primer siglo de nuestra América al poder de los diferentes participantes en el proceso de mestizaje. Las desigualdades que surgieron explican la degradación de las políticas de la diferencia (pues el reconocimiento se convirtió en una forma de desconocimiento), y de las políticas de la igualdad (la redistribución terminó siendo incorporada a las nuevas formas de reparación en favor de los pobres promovidas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

En segundo lugar, el reciente resurgimiento abominable del racismo en el Norte prefigura una defensa agresiva en contra de la construcción

imparable de las múltiples pequeñas humanidades a las que Bolívar se refirió, en donde las razas se cruzan y se penetran mutuamente en los márgenes de la represión y de la discriminación. Así como los cubanos, en la voz de Martí, lograron proclamar que eran más que negros, mulatos o blancos, así los oriundos de Sudáfrica, Mozambique, Nueva York, París o Londres pueden proclamar hoy día que son más que negros, blancos, mulatos, indígenas, kurdos, árabes, etc. En tercer lugar, el requerimiento de producir o sostener un conocimiento focalizado y contextualizado hoy día se yergue como una exigencia global en contra de la ignorancia y del efecto apabullante provocado por la ciencia moderna, tal como es empleada por la globalización hegemónica. Esta inquietud epistemológica ha ganado una enorme relevancia en los últimos tiempos con los nuevos desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, así como con la consecuente lucha para defender la biodiversidad de la biopiratería. En este campo, Latinoamérica, una de las principales despensas de la biodiversidad mundial, continúa siendo el hogar de nuestra América junto con otros países de África y Asia que se encuentran en una posición similar. En cuarto lugar, como la globalización hegemónica se ha agudizado, las «entrañas del monstruo» han conseguido mayor proximidad con múltiples pueblos de otros continentes. Hoy día la sociedad de consumo, así como la información y la comunicación promovidas por el capitalismo producen dicha sensación de proximidad. De esta manera se han multiplicado las razones para acudir a un pensamiento cínico al igual que a un impulso de tipo poscolonial. Ningún otro tipo de internacionalismo contrahegemónico parece erigirse en el horizonte. En cambio, múltiples internacionalismos fragmentarios y caóticos se han convertido en parte de nuestra vida cotidiana. En pocas palabras, la nueva nuestra América hoy por hoy se encuentra en condiciones de globalizarse a sí misma y, por lo tanto, de proponerle nuevas alianzas emancipatorias a la vieja nuestra América, como entidad focalizada.

La naturaleza contrahegemónica de nuestra América se hace evidente en su potencial para desarrollar una cultura política transnacional progresista. Esta cultura política estará concentrada en: (1) identificar la diversidad de vínculos locales y globales que se dan en las luchas, los movimientos y las iniciativas existentes; (2) promover el surgimiento de choques entre las tendencias y las presiones de la globalización hegemónica, por una parte, y las coaliciones transnacionales que se resistan a las mismas, por la otra, para así abrirle la posibilidad a la aparición de globalizaciones contrahegemónicas; (3) promover un tipo de autoconciencia interna y externa, para que así las formas de redistribución y reconocimiento estableci-

das entre los movimientos reflejen las formas de redistribución y de reconocimiento que las luchas políticas transnacionales y emancipatorias anhelan ver implementadas a lo largo y ancho del globo.

Hacia los nuevos Manifiestos

En 1998 el *Manifiesto comunista* cumplió 150 años de existencia. El *Manifiesto* es uno de los textos hito en la historia moderna de Occidente. En pocas palabras y con una claridad insuperable, Marx y Engels suministraron con ese documento una mirada global de la sociedad de su propio tiempo, una teoría general del desarrollo histórico y un programa político de corto y largo plazo. El *Manifiesto* es un documento eurocéntrico que irradia una fe inevitable en el progreso, que proclama a la burguesía como la clase revolucionaria que lo hizo posible, y que pronostica la derrota frontal de la burguesía a manos del proletariado como clase emergente capaz de garantizar la continuidad de dicho progreso más allá de los límites impuestos por la propia burguesía.

Algunos de los temas, análisis y llamados que forman parte del *Manifiesto* aún guardan vigencia para el mundo de hoy. No obstante, las profecías de Marx jamás llegaron a hacerse realidad. El capitalismo no sucumbió frente a las filas enemigas que él mismo había creado y la alternativa del comunismo fracasó rotundamente. Asimismo, el propio capitalismo se globalizó de una forma mucho más efectiva que el movimiento del proletariado, y las conquistas de este último, principalmente en los países más desarrollados, consistieron en humanizar, en lugar de superar, dicho capitalismo.

Aun así, los males sociales denunciados en el *Manifiesto* hoy día son tan crónicos como los de aquel entonces. El progreso alcanzado en el interregno ha ido de la mano con el surgimiento de guerras en donde han muerto y siguen muriendo millones de personas. De igual forma, el abismo entre los ricos y los pobres jamás había sido tan amplio como lo es hoy. Como ya lo mencioné, ante la existencia de semejante realidad, considero necesario generar las condiciones para que surjan, no uno, sino diversos nuevos *Manifiestos*, con el potencial de movilizar todas las fuerzas progresistas del mundo. Por fuerzas progresistas me refiero a todos aquellos a quienes les inquieta la expansión del fascismo social[*], al cual no consideran como un fenómeno inevitable, y quienes por lo tanto persisten en la crea-

---

* Para un tratamiento detenido del concepto de «fascismo social», que tiene un significado particular y prominente en la teoría social y política del autor, véase el capítulo 8. (Nota del editor)

ción de otro tipo de alternativas. La complejidad del mundo contemporáneo y la visibilidad creciente de su inmensa diversidad y desigualdad hacen que resulte imposible la elaboración de un solo manifiesto en el que se incluyan y se traduzcan todos los principios de acción. Por lo tanto prefiero concebir la existencia de múltiples manifiestos, abriendo cada uno de ellos sendas factibles que desemboquen en alternativas sociales puntuales frente al fascismo social.

Más aún, los nuevos manifiestos, a diferencia del *Manifiesto comunista*, no serán el logro de unos científicos que observan, solos, el mundo desde su punto de vista privilegiado. Por el contrario, sus nuevos autores serán más multiculturales y se inspirarán en diversos paradigmas del conocimiento, y, así, por efecto de la traducción, emergerán redes de trabajo y de mestizaje, en «conversación con el género humano» (John Dewey), incluyendo expertos en ciencias sociales y activistas que se encuentren involucrados en las luchas sociales presentes en todo el globo.

Los nuevos *Manifiestos* deben concentrarse en los temas y en las alternativas que lleven consigo un mayor potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas en las próximas décadas. Desde mi punto de vista, estos son los cinco temas más importantes al respecto. En cada uno de estos tópicos nuestra América provee un vasto escenario de experiencia histórica. De este modo, nuestra América se constituye en el lugar más privilegiado en donde los desafíos propuestos por la cultura política transnacional emergente pueden ser confrontados. Paso a enumerar los cinco temas sin guardar un orden de prioridad entre ellos.

1. La democracia participativa. Junto con el modelo hegemónico de la democracia (liberal y representativa), siempre han coexistido otro tipo de modelos subalternos de democracia, sin importar qué tan marginados o desacreditados sean. Nosotros vivimos en tiempos paradójicos: en el mismo momento de su triunfo más contundente alrededor del globo, la democracia liberal cada vez es menos persuasiva y creíble, no solo en los países de «las nuevas fronteras» sino en aquellos en donde encuentra sus más profundas raíces. Las crisis gemelas de la representación y de la participación son los síntomas más visibles de dicho déficit de credibilidad y, en últimas, de legitimidad. Por otra parte, diferentes comunidades locales, regionales y nacionales en varias partes del mundo han empezado a emprender diversos experimentos e iniciativas democráticas, basadas en modelos alternativos de democracia, en donde las tensiones entre el capitalismo y la democracia, y entre la

distribución y el reconocimiento vuelven a tener vida y se convierten en energía positiva generadora de nuevos contratos sociales más justos y más comprehensivos, sin que importe qué tan localmente circunscritos puedan llegar a ser[8]. En algunos países de África, Latinoamérica y Asia, las formas tradicionales de autoridad y autogobierno han sido revisadas con el objeto de explorar la posibilidad de promover nuevas transformaciones internas y articulaciones con otras formas de gobiernos democráticos.

2. Sistemas alternativos de producción. Una economía de mercado es por supuesto viable, e incluso deseable dentro de ciertos límites. Por el contrario, una sociedad de mercado no resulta viable y, de serlo, sería moralmente repugnante y prácticamente ingobernable. Nada menos que un fascismo social. Una respuesta posible al fascismo social son los sistemas alternativos de producción. Las discusiones en torno a la globalización contrahegemónica tienden a concentrarse en las iniciativas sociales, políticas y culturales, y solo rara vez en las iniciativas de tipo económico, esto es, en las iniciativas locales y globales que promuevan la producción y distribución no capitalista de bienes y servicios, ya sea en espacios rurales o urbanos: las cooperativas, las mutualidades, los sistemas de crédito, el cultivo de terrenos invadidos por parte de campesinos sin tierra, los sistemas sostenibles de tratamiento de aguas, las comunidades de pescadores, los aserraderos ecológicos, etc.[9] En estas iniciativas es donde resulta más difícil establecer vínculos de tipo local-global, y quizás no por otra razón distinta a que dichas iniciativas afrontan de una manera más directa la lógica del capitalismo global que se encuentra detrás de la globalización hegemónica, no solo en la producción sino en la distribución. Otra faceta importante de los sistemas alternativos de producción es que ellos jamás obedecen a una naturaleza exclusivamente económica. En efecto, movilizan los recursos sociales y culturales de tal manera que evitan que el valor social termine reduciéndose al precio del mercado.
3. Ciudadanías y justicias multiculturales emancipatorias. La crisis de la modernidad occidental ha mostrado que el fracaso de los proyectos progresistas relacionados con el mejoramiento de las oportunidades y de las condiciones de vida de grupos subordinados tanto dentro como

8 Al respecto, véase el conjunto de experiencias democráticas analizadas en Santos (org.) (2003a).

9 Al respecto, véanse las experiencias analizadas en Santos (org.) (2003b) y su articulación teórica en Santos y Rodríguez (2003).

fuera del mundo occidental, se debió en parte a la falta de legitimidad cultural. Esto es cierto incluso respecto de los movimientos de derechos humanos, ya que la universalidad de los derechos humanos no puede ser simplemente asumida (Santos, 2002). La idea de la dignidad humana puede ser formulada en diferentes «lenguajes». Las diferencias que de allí surgen, en lugar de ser suprimidas en nombre de universalismos así postulados, deben volverse mutuamente inteligibles a través de traducciones y mediante lo que denomino hermenéutica diatópica. Por hermenéutica diatópica entiendo la interpretación de preocupaciones isomorfas y comunes a diferentes culturas, las cuales son ventiladas por semejantes que son capaces y están dispuestos a argumentar con un pie en una cultura y con el otro en la otra (Santos, 1998, 2002).

Debido a que la construcción de las naciones modernas fue lograda con frecuencia mediante la represión de la identidad cultural y nacional de las minorías (e incluso de las mayorías en ciertos casos), el reconocimiento del multiculturalismo y de la multinacionalidad lleva consigo la aspiración a la autodeterminación, esto es, la aspiración al goce de igualdades diferenciadas así como de un reconocimiento igual. Al respecto, resulta muy importante el caso de los pueblos indígenas. Aun cuando todas las culturas son relativas, el relativismo resulta inadecuado como postura filosófica. Por lo tanto se constituye en un imperativo desarrollar criterios (¿transculturales?) con el objeto de diferenciar las formas emancipatorias de multiculturalismo y autodeterminación de aquellas que son regresivas.

La aspiración del multiculturalismo y la autodeterminación frecuentemente toma la forma social de lucha por la ciudadanía y la justicia. Así, involucra exigencias para que se construyan formas alternativas de derecho y de justicia al igual que nuevas reglas de ciudadanía. La pluralidad de ordenamientos jurídicos, que se ha vuelto evidente con la crisis del Estado-nación, lleva consigo, ya sea implícita o explícitamente, la idea de múltiples ciudadanías que coexisten en el mismo campo geopolítico y, por lo tanto, la idea de la existencia de ciudadanos de primera, segunda y tercera clase. Sin embargo, los ordenamientos jurídicos no estatales pueden también ser el embrión de esferas públicas no estatales, al igual que la base institucional para la autodeterminación, como ocurre en el caso de la justicia indígena: como tales, son formas de justicia comunitaria, local, informal que hacen parte de luchas o iniciativas pertenecientes a algunos de los tres temas arriba

mencionados. Por ejemplo, la justicia comunitaria o popular como componente integral de las iniciativas democráticas participativas; la justicia indígena como componente integral de la autodeterminación y de la conservación de la biodiversidad. El concepto de «ciudadanía multicultural» (Kymlicka, 1995) es el lugar adecuado sobre el cual erigir el tipo de relación mutua entre la redistribución y el reconocimiento que estoy sustentando en estas líneas.

4. La biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual. Debido a los avances en las últimas décadas de las ciencias naturales, la biotecnología y la microelectrónica, la biodiversidad se ha convertido en uno de los «recursos naturales» más preciados y perseguidos. Para las firmas farmacéuticas y biotecnológicas, la biodiversidad se está convirtiendo cada vez más en el centro de los desarrollos más espectaculares y por lo tanto más rentables de los años que están por venir. De manera predominante, la biodiversidad se da sobre todo en el así denominado Tercer Mundo, en especial en territorios que históricamente han sido de propiedad de pueblos indígenas o que ellos han ocupado por largo tiempo. Mientras los países tecnológicamente más avanzados pretenden extender el derecho de patentes y los derechos de propiedad intelectual a la biodiversidad, algunos países periféricos, grupos indígenas y redes transnacionales de colaboración a la causa indígena buscan garantizar la conservación y la reproducción de la biodiversidad mediante el establecimiento de un estatus de protección especial para los territorios, las formas de vida y los conocimientos tradicionales de los indígenas y de las comunidades de campesinos. Cada vez se hace más evidente que las nuevas divisiones entre el Norte y el Sur estarán centradas alrededor de la pregunta sobre el acceso a la biodiversidad a escala global.

   Aun cuando todos los temas arriba mencionados suscitan cuestionamientos epistemológicos, en tanto reclaman la validez de conocimientos que han resultado desechados por el conocimiento científico hegemónico, la biodiversidad es probablemente el tópico en donde el choque entre conocimientos rivales es más evidente y a la larga más violento y desigual. Aquí la igualdad y la diferencia son las piedras angulares de las nuevas exigencias epistemológicas *mestizas*.

5. Un nuevo internacionalismo del movimiento de los trabajadores. Como es sabido, el internacionalismo obrero fue una de las predicciones más notorias del *Manifiesto comunista* que nunca llegó a ser realidad. El

capital se globalizó por sí mismo, pero no así el movimiento obrero. Éste se organizó nacionalmente y así, al menos en los países centrales, de manera paulatina empezó a depender del modelo del Estado de bienestar. Es cierto que en nuestro siglo las organizaciones y los vínculos internacionales han mantenido viva la idea del internacionalismo obrero, pero los mismos se volvieron presa de la guerra fría y así su destino siguió los dictados de la guerra fría misma.

En el período posterior a la guerra fría, y como respuesta a los ataques más agresivos de la globalización hegemónica, nuevas e incluso bastante precarias formas de internacionalismo obrero han tomado lugar: el debate acerca de los estándares laborales internacionales; diversos intercambios, acuerdos e incluso creación de agrupaciones institucionales entre los sindicatos de diversos países pertenecientes al mismo bloque económico regional (la Unión Europea, Nafta, Mercosur); la articulación entre las luchas, las exigencias y los reclamos de diferentes sindicatos que representan a los trabajadores de la misma empresa multinacional, pero que laboran en diferentes países, etc.

El nuevo internacionalismo obrero, incluso de forma más directa que los sistemas alternativos de producción, se ha visto enfrentado con la lógica del capitalismo global en su propio territorio: la economía. Su éxito depende de los vínculos «extraeconómicos» que sea capaz de generar a través de las luchas que giran alrededor de los otros cinco temas. Dichos vínculos resultan cruciales para transformar las políticas de la igualdad que dominaron al viejo internacionalismo obrero en una nueva mezcla política y cultural de la igualdad y la diferencia.

Ninguno de estos temas o iniciativas temáticas, si se desarrollan de forma separada, desembocarán exitosamente en el surgimiento de una lucha política transnacional y emancipatoria o de una globalización contrahegemónica. Para que estas propuestas sean exitosas, sus preocupaciones emancipatorias deben embarcarse en procesos de traducción y de trabajos en red, expandiéndose de este modo en movimientos socialmente más híbridos pero políticamente más focalizados. En resumen, lo que se encuentra en juego en términos políticos al iniciar este siglo es que el Estado y la sociedad civil logren ser reinventados de tal forma que el fascismo social llegue a desvanecerse en un eventual futuro. Este ideal debe ser alcanzado mediante la proliferación de esferas públicas de índole local y global, en donde los Estados-nación sean importantes socios pero no facilitadores exclusivos de legitimidad o de hegemonía.

Conclusión: ¿de qué lado estás, Ariel?

Partiendo de un análisis en el que nuestra América fue identificada como la postura subalterna del continente americano a lo largo del siglo XX, en este capítulo se resaltó su potencial contrahegemónico, así como algunas de las razones que llevaron a que su realización quedara truncada. Al repasar la trayectoria histórica de nuestra América, su conciencia cultural y el ethos barroco, se reconstruyeron con dichos cimientos las formas de individualidad y de sociabilidad susceptibles de guardar cierto interés, al igual que el potencial para afrontar los retos impuestos por las globalizaciones contrahegemónicas. La interpretación metafórica de nuestra América vuelve posible una suerte de expansión simbólica que nos permite considerar a la propia nuestra América como el proyecto concreto de la nueva cultura política transnacional reclamada en los albores del nuevo siglo y milenio. Las exigencias normativas de esta cultura política se encuentran imbuidas en las experiencias de vida de los pueblos por quienes nuestra América habla. Dichas exigencias, aun cuando intersticiales y en estado embrionario, apuntan hacia una nueva clase de «derecho natural –un derecho cosmopolita focalizado, poscolonial, contextualizado, multicultural y construido desde abajo.

El hecho de que los cinco temas escogidos como campos de prueba y de desarrollo de la nueva cultura política tengan raíces profundas en Latinoamérica justifica, desde un punto de vista histórico y político, la expansión simbólica de la idea de nuestra América propuesta en estas líneas. Sin embargo, para que no se vuelva a repetir la frustración ocurrida en el siglo anterior, dicha expansión simbólica debe ir más allá e incluir el tropo más ignorado de la mitología de nuestra América: Ariel, el espíritu del aire en *La Tempestad*, de Shakespeare. Como Calibán, Ariel es el esclavo de Próspero. No obstante, además de carecer de la naturaleza deformada de Calibán, Ariel recibe bastante mejor trato por parte de Próspero, quien le promete que lo liberará algún día si le presta sus servicios de modo leal. Como lo he descrito, nuestra América ha tendido a verse a sí misma como Calibán, desatando una lucha constante y desigual en contra de Próspero. Así es como conciben esta situación Andrade, Aimé Cesaire, Edward Braithwaite, George Lamming, Retamar y otros autores (Fernández Retamar, 1989: 13). Pero si bien este es el punto de vista dominante, no es el único. Por ejemplo, en 1898 el escritor francés y argentino Paul Groussac se refirió a la necesidad de defender la vieja civilización europea y latinoamericana del «canibalismo yankee» (Fernández Retamar, 1989: 10). De otra parte, la

figura de Ariel ha servido como fuente de inspiración de múltiples interpretaciones. En 1900 el escritor Enrique Rodó publicó su propio *Ariel*, en donde identificó a Latinoamérica con Ariel, mientras Norteamérica implícitamente estaba representada por la figura de Calibán. En 1935 el argentino Aníbal Ponce vislumbró en Ariel al intelectual, a aquel que se encontraba atado a Próspero de una manera menos brutal que Calibán, pero aun así bajo su servicio, de una forma que se asemeja bastante al modelo que el humanismo renacentista le concedió a los intelectuales: una suerte de mezcla entre el esclavo y el mercenario, indiferente frente a la acción y conformista frente al orden establecido (Fernández Retamar, 1989: 12). Este es el intelectual que Ariel volvió a recrear en la obra de finales de los años sesenta perteneciente a Aimé Cesaire: *«Une tempête: adaptation de 'La Tempête' de Shakespeare pour un theatre nègre»*. Ahora convertido en mulato, Ariel representa al intelectual en permanente estado de crisis.

Dicho esto, sugiero que resulta imperioso darle una nueva identificación simbólica a Ariel. De igual forma resulta importante determinar cuál podría ser su utilidad en la promoción del ideal emancipatorio de nuestra América. Concluiré, por lo tanto, presentando a Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones.

Su primera transfiguración es el Ariel mulato de Césaire. En contra del racismo y la xenofobia, Ariel representa la transculturización y el multiculturalismo, el mestizaje de carne y espíritu, como lo dijera Darcy Ribeiro. En este mestizaje ya se encuentra tallada la posibilidad de una tolerancia interracial y de un diálogo intercultural. El Ariel mulato es la metáfora de una síntesis factible entre el reconocimiento y la igualdad.

La segunda transfiguración de Ariel ocurre en el intelectual de Gramsci, quien despliega su autoconciencia para saber y determinar de qué lado se encuentra y qué utilidad puede llegar a prestar. Este Ariel, de manera ineludible, se encuentra del lado de Calibán, del lado de todas las personas y grupos oprimidos del mundo. Como tal, mantiene una constante vigilancia epistemológica y política sobre sí mismo, para evitar que su ayuda se vuelva vana o incluso contraproducente. Este Ariel es el intelectual que ha sido formado en la universidad de Martí.

La tercera y última transfiguración es más compleja. Como mulato e intelectual en movimiento, Ariel representa la figura de la intermediación. A pesar de los cambios más recientes en la economía mundial, considero que hay países (o regiones o sectores) de desarrollo intermedio que desempeñan una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema global. En este sentido resultan particularmente importantes paí-

ses como Brasil, México o India. Los primeros dos países vinieron a reconocer su carácter multicultural y pluriétnico solo a finales del siglo XX. Este reconocimiento se presentó como el resultado de un proceso histórico doloroso en cuya evolución la supresión de la diferencia (por ejemplo, en Brasil «la democracia racial» y en México «el asimilacionismo» y el mestizo como «la raza cósmica»), en lugar de la apertura de espacios para acceder a una igualdad republicana, condujo a las formas más ominosas de desigualdad. Estos países intermedios, tal y como el Ariel de la obra de Shakespeare, en lugar de unirse entre sí y con otros países igualmente provenientes de la franja de Calibán, han empleado su peso económico y poblacional para tratar de ganarse un trato privilegiado por parte de Próspero. Así, actúan de manera aislada con la esperanza de maximizar sus posibilidades de éxito por sí mismos.

Como lo he argumentado en este capítulo, el potencial que tienen estos pueblos para que sus integrantes emprendan luchas políticas transnacionales y emancipatorias, y así adelanten globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad de transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Calibán. En esta transfiguración simbólica reside la labor política más importante de las próximas décadas. De ello depende que el segundo siglo de nuestra América resulte más exitoso que el primero.

Bibliografía

ALBERRO, Solange
1992 *Del gachupin al criollo.* México: El Colegio de México.

ANDRADE, Oswald de
1990 *A utopia antropofágica.* São Paulo: Globo.

ARRIGHI, Giovanni and Beverly SILVER (eds)
1999 *Chaos and Governance in the Modern World System.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

ÁVILA, Affonso
1994 *O lúdico e as projecções do mundo barroco - II.* São Paulo: Editora Perspectiva.

BAUMAN, Zygmunt
1998 *Globalization: The Human Consequences.* New York: Columbia University Press.

BECK, Ulrich
1992 *The Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Sage.
1995 «The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization», in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics.* Cambridge: Polity Press.

BENJAMIN, Walter
1980 «Uber den Begriff der Geschichter», *Gesammelte Schriften, Werkausgabe,* vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BRYSK, Alison
2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations* in Latin America. Stanford, CA: Stanford University Press.

CASANOVA, Pablo González
1998 «The Theory of the Rain Forest against Neoliberalism and for Humanity», *Thesis Eleven* 53.

CASSIRER, Ernst
1960 *The Philosophy of the* Enlightenment. Boston, MA: Beacon Press.
1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* Oxford: Blackwell.

CASTELLS, Manuel
1996 *The Rise of the Network Society.* Cambridge, MA: Blackwell.

CHOSSUDOVSKY, Michel
1997 *The Globalization of Poverty. The Impacts of IMF and World Bank Reforms.* London: Zed Books.

COUTINHO, Afrânio
1990 «O barroco e o maneirismo», *Claro Escuro* 4-5.

DESROCHE, Henri
1975 *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués.* Paris: Seuil.

DOUTHWAITE, Richard
1999 «Is it Impossible to Build a Sustainable World?», in Ronaldo Munck and Dennis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm.* London: Zed Books.

ECHEVERRÍA, Bolívar
1994 *Modernidad, mestizaje, cultura, ethos barroco.* México: UNAM, El Equilibrista.

ESCOBAR, Arturo
1995 *Encountering Development: The Making* and Unmaking *of the Third World.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

EVANS, Peter
2000 «Fighting Marginalization with Transnation Networks. Counterhegemonic globalization», *Contemporary Sociology* 29 (1).

FALK, Richard
1995 *On Human Governance: Toward a New Global Politics.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

FEATHERSTONE, Mike and Scott Lash (eds)
1999 *Spaces of Culture: City, Nation,* World. London: Sage.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto
1989 *Caliban and Other Essays.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

GIBBON, Edward
1928 *The Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 6. London: J.M. Dent and Sons.

GILROY, Paul
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

HIRSCHMAN, Albert
1977 *The Passions and the Interests.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

HOPKINS, Terence and Immanuel WALLERSTEIN
1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World-System 1945-2025.* London: Zed Books.

KECK, Margaret and Kathryn SIKKINK
1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Polilics.* lthaca, NY: Cornell University Press.

JAMESON, Fredric and Masao MIYOSHI (eds)
1999 *The Cultures of Globalization.* Durham, NC: Duke University Press.

KYMLICKA, Will
1995 *Multicultural Citizenship.* Oxford: Oxford University Press.

LASH, Scott
1999 *Another Modernity, a Different Rationality.* Oxford: Blackwell.

LEÓN, Antonio García
1993 «Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Veracruz colonial», paper presented at International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco. México: Universidad Autónoma de México, 17-20 May.

MANDER, Jerry
1996 «Facing the Rising Tide», in: J. Mander and E. Goldsmith (eds) *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local.* San Francisco: Sierra Club Books.

MANDER, Jerry and Edward Goldsmith
1996 *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local.* San Francisco: Sierra Club Books.

MARAVALL, José Antonio
1990 *La cultura del barroco,* 5th ed. Barcelona: Ariel.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1974 *La novela y la vida*. Lima: Biblioteca Amauta.

MARTÍ, José
1963 *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

MONTAIGNE, Michel de
1958 *Essays*. Harmondsworth: Penguin.

ORTIZ, Fernando
1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Barcelona: Ariel.

PASTOR, Alba *et al*.
1993 *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

POLANYI, Karl
1957 *The Great Transformation.* Boston, MA: Beacon Press. (Orig. pub. 1944)

PRIGOGINE, llya
1996 *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob.

RIBEIRO, Darcy
1979 *Ensaios insólitos*. Porto Alegre: L & PM Editores.
1996 *Mestiço é que é bom*. Com a colaboração de Oscar Niemeyer *et al*. Rio de Janeiro: Editora Revan.

RITZER, George
1996 *The McDonaldization of Society,* revised ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.

ROBERTSON, Roland
1992 *Globalization.* London: Sage.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
1998a *Reinventar a democracia*. Lisboa: Gradiva.
1998b «Oppositional Postmodernism and Globalization», *Law and Social Inquiry* 23(1): 121-39.
1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* Bogotá: ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
1998c «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics & Society* 26(4): 416-510.
1999a ‘Towards a Multicultural Conception of Human Rights» in: M. Featherstone and S. Lash (eds). *Spaces of Culture: City-Nation-World.* London: Sage.

1999b «On Oppositional Postmodernism», in: Ronald Munck and Denis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory.* London: Zed Books.
2001 «Derecho y democracia: la reforma global de la justicia», en: B. Santos y M. García (dirs).
2002 «La construcción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho,* 27.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)
2003a *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa.* México: Fondo de Cultura Económica.
2003b *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.

SANTOS, Boaventura de Sousa y César A. RODRÍGUEZ
2003 «Para ampliar el canon de la producción», en B. Santos (org.) (2003b).

SANTOS, Boaventura de Sousa y Mauricio García (dirs.)
2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia.* Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional-CES-ICANH.

SARMIENTO, Domingo
1966 *Facundo, civilización y barbarie.* México: Editorial Porrúa.

SCHUMPETER, Joseph
1962 [1942] *Capitalism, Socialism and Democracy,* 3rd ed. New York: Harper and Row.

TAPIÉ, Victor
1988 *Barroco e classicismo,* 2 vols. Lisboa: Presença.

TARROW, Sidney
1999 *Power in Movement: Social Movements and Contention Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

TOULMIN, Stephen
1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* New York: Free University Press.

WÖLFFLIN, Heinrich
1979 *Renaissance and Baroque.* lthaca, NY: Cornell University Press.